This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

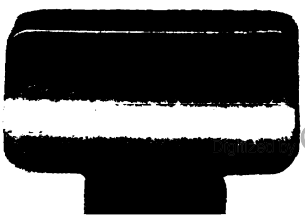
BD
331
W3

$B 43 926

YC 30665

Digitized by Google

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
GIFT OF
Erlangen Univ.
Class



Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Das Problem des Ich.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Max Walleser
aus Mannheim.

Tag der mündlichen Prüfung: 3. Juni 1902.

Karlsruhe.
Bad. Verlagsdruckerei (G. m. b. H.).
1902.

Digitized by Google

BD231
W3

Digitized by Google

Meinen

lieben

Eltern.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Die Untersuchungen, die ich hiermit der Kritik unterbreite, erheben nicht den Anspruch, das Ichproblem in seinem ganzen Umfange zu erörtern; das wäre nicht gut anders als in dem Zusammenhang eines Systems möglich, da nur unter dieser Voraussetzung alle die verschiedenartigen Beziehungen, in denen sich das Ich im Bewusstsein darbietet, die ihnen gebührende Berücksichtigung erfahren könnten. Es kam mir vielmehr lediglich darauf an, diejenigen transcendentalen Elemente herauszustellen, die durch das Selbstbewusstsein ohne weiteres verbürgt erscheinen, und so will die vorliegende Arbeit im Grunde genommen nichts weiter sein, als eine Beantwortung der Frage, ob und inwieweit der Cartesianische Grundsatz des Cogito ergo sum den Anforderungen der modernen Erkenntnistheorie entspricht.

Nachdem dieser Satz nahezu drei Jahrhunderte hindurch eine unbestrittene Geltung genossen und durch die mannigfaltigen Deutungsmöglichkeiten, zu denen er Anlass giebt, jene Vielgestaltigkeit der neueren Philosophie aus sich hervorgebracht, die in ihren jüngsten teils subjektivistischen teils materialistischen Konsequenzen zu einem gewissen Abschluss gekommen zu sein scheint, fühlen wir uns heute, wo eben diese letzte Phase durch das immer deutlicher zu Tage tretende Fiasco des erkenntnistheoretischen Phänomenalismus ad absurdum geführt worden ist,

Digitized by Google

zu einer Nachprüfung jenes Princips veranlasst, um die Mängel, die etwa schon in den Voraussetzungen enthalten sind, klarzulegen und das Fundament aller Philosophie — denn um ein solches handelt es sich bei der erkenntnistheoretischen Durcharbeitung des Ichproblems — fester und sicherer zu legen, als es durch Descartes geschah und geschehen konnte.

Das Verdienst, auf diese Aufgabe der Gegenwart zuerst nachdrücklich hingewiesen zu haben, gebührt A. Drews, der in seinem Werke „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik" (Freiburg 1897) unternommen hat, die logischen Konsequenzen, welche sich aus der Descartes'schen Formulierung bis jetzt ergeben haben, an der Hand der Geschichte zu entwickeln. Drews gelangt zu der Schlussfolgerung, dass das negative Ergebnis der unter dem Zeichen des Cogito ergo sum stehenden Spekulation nur durch die Unrichtigkeit eben jenes Satzes zu erklären sei. Er hat aber meines Erachtens nicht genügend die Möglichkeit in Betracht gezogen, dass zwar das Cogito ergo sum infolge unrichtiger Auffassung zu allen jenen falschen Anschauungen geführt haben könne, das aber noch eine andere Deutung dieses Satzes angängig sei, insofern nämlich unter dem „ich bin" etwas Existentes d. h. ausserhalb des Bewusstseins Seiendes zu verstehen wäre. In der That fallen, wenn man sich erst einmal zu einer derartigen Auffassung entschliesst, alle jene Schwierigkeiten weg, die entstehen, wenn man mit Drews das „Ich" als etwas rein Ideelles und Bewusstseinsimmanentes betrachtet. Andrerseits steht nichts im Wege, die positiven Resultate, welche Drews im Anschluss an E. v. Hartmann entwickelt, und die darauf abzielen, das Bewusstsein als eine dem Subjekt nicht wesentliche Begleiterscheinung zu erweisen, mit unserer Interpretation des Ich zu vereinigen. Von diesem Gesichtspunkte aus darf ich mich vielleicht der Hoffnung hingeben, wenn auch nur in bescheidenem Masse dazu beigetragen zu haben, eine Verständigung der heutigen Philosophie mit einem Systeme herbeizuführen, das mir dem

Digitized by Google

Stand der modernen Erfahrung und Wissenschaft am ehesten zu entsprechen scheint — dem Systeme E. v. Hartmanns.

Im übrigen ist meine Untersuchung durchaus voraussetzungslos und frei von jedem Systemzwang. Sollten sich daher in die Entwicklung irgend welche Fehler eingeschlichen haben, so dürften sie umso leichter bemerkt und richtig gestellt werden können, als sie sich nicht hinter irgend welchen importierten Prämissen zu verbergen imstande wären. Dass aber diese Prüfung erfolge, muss ich für dringend wünschenswert erachten, da die Resultate der vorliegenden Erörterungen trotz ihres geringen Umfanges und ihrer zweifellosen Geringfügigkeit für die Grundlegung der Erkenntnistheorie und in weiterem Sinne der Philosophie überhaupt entscheidend sein dürften.

In wie weit ich schliesslich die hier vorgetragenen Gedanken als mein Eigentum betrachten darf, wage ich selbst nicht zu entscheiden. Jedenfalls ist es verschwindend gegenüber demjenigen, was ich den von aussen an mich herangetretenen Anregungen verehrter Lehrer verdanke, vor allem der Professoren Kuno Fischer, Rickert, Falckenberg und Drews, und ausserdem jenem mächtigen aber einer genaueren Beurteilung sich entziehenden Einfluss, welchen das Studium einer Reihe von Philosophen ausüben musste, von denen auch nur die massgebenderen aufzuzählen hier zu weit führen würde.

Mannheim, im November 1902.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY

Wenn das Ich, dieses namentlich auch in der jüngsten Zeit viel erörterte Problem, in der vorliegenden Arbeit von neuem zum Gegenstand der Untersuchung und Kritik gemacht werden soll, so bedarf dies wohl einiger Worte der Entschuldigung oder doch Erklärung. Diese ist ja nun schon zur Genüge darin gegeben, dass die Psychologen sowohl als Philosophen auch nur hinsichtlich der wichtigeren Detailfragen noch weit von jener Einhelligkeit entfernt sind, welche als der Prüfstein für die allgemeine Richtigkeit der Problemlösung, sowie als ein Anzeichen dafür gelten kann, dass das betreffende Problem für den wissenschaftlichen Standpunkt der Zeit als erledigt zu betrachten ist, und dass es ad acta gelegt werden kann, bis der nie ausbleibende Wandel der Erfahrungsgrundlage die frühere Lösung als veraltet erscheinen lässt und eine neue Inangriffnahme der Streitfrage notwendig macht. In gewisser Hinsicht lässt sich allerdings, was die Psychologie betrifft, schon jetzt eine weitgehende Uebereinstimmung in der Methode wie in den Prinzipien erkennen, welche vermuten lässt, dass auch das Ichproblem in nicht allzulanger Zeit eine einheitliche Bearbeitung und Beantwortung erfahren wird. Dies hängt damit zusammen, dass die genannte Wissenschaft sich mehr und mehr auf ihre empiristische Grundlage besonnen und dementsprechend alles das, was irgendwie die Grenzen der unmittelbaren Erfahrung überschreitet, also alle Hypothesen transcendentalen und metaphysischen Charakters, als „unwissenschaftlich“ über Bord geworfen hat, um desto unbehinderter auf der weiten Fläche der empirischen Selbstbeobachtung sich tummeln zu können — ohne Zweifel ein wichtiger Fortschritt im Verhältnis zu

Digitized by Google

dem planlos willkürlichen Operieren mit transcendentalen Hülfsbegriffen in Gestalt von „Seelenvermögen“ und dergl., welche sich als Überrest aus der Scholastik bis in die Zeit Herbart's hinübergerettet hatten und im Grunde genommen erst durch den nüchternen Positivismus der modernen Empirie endgültig aus der Welt geschafft sind. Man wird sich allerdings fragen müssen, ob dieser Grundzug der gegenwärtigen Psychologie sich auf die Dauer wird behaupten können, und zwar ist dieses Bedenken dadurch gerechtfertigt, dass das Prinzip der reinen Erfahrung überhaupt kein echtes Prinzip sein kann. Es schliesst nämlich eine Erklärung der Thatsachen aus; Erklärung aber ist die Zurückführung eines Unverstandenen auf ein Verstandenes, die Einordnung nnd Zusammenfassung isolierter Thatsachen unter eine Regel oder ein Gesetz, die Verdeutlichung einer Erscheinung durch den Nachweis ihres kausalen Grundes. Unter Erklärung versteht man also eine solche Bearbeitung von empirischen Einzelfällen, dass man das Besondere und Eigentümliche derselben mit anderweitig Bekanntem in Beziehung bringt und vergleicht, und dass man es als ein Gesetzmässiges und Notwendiges begreift, was nur dadurch geschehen kann, dass es unter ein Allgemeines subsumiert wird. Die reine Erfahrung kennt aber nur die einzelnen Geschehnisse und Zustände, wie sie sich im Bewusstsein darstellen. Eine Zusammenfassung von mehreren nach dem Gesichtspunkt der Zusammengehörigkeit, Ähnlichkeit oder Verwandtschaft kann sie schon deshalb nicht vornehmen wollen, weil diese Verstandeskategorien in der reinen Erfahrung selbst nicht enthalten sind und erst durch die Denkthätigkeit zu den an sich beziehungslosen Bewusstseinsinhalten hinzugefügt werden. Zieht man dies alles in Betracht, so könnte man sich versucht fühlen, der Psychologie den Charakter einer Wissenschaft streitig zu machen, wenn nicht auf der anderen Seite eben diese Enthaltsamkeit von Zuthaten des kategorialen Denkens bis zur endgültigen Feststellung des empirischen Thatsachenmaterials

Digitized by Google

dringend am Platze wäre. Wir sehen, dass die Psychologie von ihren Ansprüchen auf Erklärung zu der bescheideneren Arbeit des Konstatierens und Registrierens herabgestiegen ist. Gleichzeitig aber müssen wir anerkennen, dass durch die eifrige Bethätigung auf dem begrenzteren Arbeitsgebiete, vor allem durch das planvolle Zusammenwirken von Beobachtung und Experiment, eine Kenntnis des seelischen Lebens erzielt worden ist, wie sie genauer, eindringender und erschöpfender keine frühere Periode besessen hat.

Insofern nun aber die Wissenschaft, von der wir reden, doch nach der Seele, als ihrem besonderen Gegenstande, benannt ist, hat sie auf die angegebene Weise ihr Wesen so vollständig geändert, hat sie in dem immanenten Gange ihrer Entwicklung so sehr sich selbst entfremdet, dass die Bezeichnung „Psychologie“ oder „Seelenlehre“ im strikten Sinne gar nicht ernstlich aufrecht erhalten werden kann. Die moderne Psychologie ist eine solche ohne Psyche. Anstatt nach der früheren Weise in der „Seele“ das innere geistige Band des Bewusstseins zu suchen, findet man dieses entweder im Anschluss an die englischen Psychologen (Priestley) in der Association der Vorstellungen oder nach dem Vorgange Wundt's in einem besonderen Vermögen, der „Apperception“, welches den Empfindungsablauf nach Massgabe des individuellen Interesses regelt, oder man greift andere Faktoren des psychischen Lebens heraus, um ihnen eine mehr oder minder massgebende Stellung einzuräumen und in ihnen die unentbehrliche Grundlage des bunten und mannigfachen subjektiven Seins zu konstatieren. Die „Seele“ selbst ist dem gegenüber ganz in den Hintergrund getreten. Man scheut sich vor der Verwendung und Verwertung eines Begriffes, der nicht nur höchst undeutlich und unanschaulich erscheint, sondern auch durch die Verquickung mit religiösen Gefühlselementen sich dem Gebildeten von heute wenig empfiehlt. „Seele“ ist eben mehr ein metaphysischer und religiöser als ein empirischer Begriff; die Abneigung der Wissenschaft besteht daher zu Recht,

Digitized by Google

kommt es doch vor allem darauf an, dass mit dem Begriff sich auch eine deutliche Vorstellung verbinden lasse, und diese fehlt bei dem Wort „Seele“ so gut wie ganz. Es will überhaupt scheinen, als ob dieser Ausdruck das Los von so manchen verwandten Charakters, die mit dem Verfall des religiös-konfessionellen Empfindens aus der Sprache des Verkehrs unvermerkt ausgeschieden worden sind, geteilt hat. Wer sich nicht etwa schlankweg auf den kirchlichen Standpunkt stellt und die Seele als eine Art von körperlichem, wenn auch schattenhaftem Gebilde, welches nach dem leiblichen Tode fortbesteht, auffasst, müsste schon Occoltist, Theosoph oder Spiritist sein, um unter jenem Worte sich auch wirklich etwas Wesenhaftes vorstellen zu können.

In demselben Masse nun, wie die „Seele“ aus dem Gesichtskreis der modernen Weltanschauung schwindet, tritt das „Ich“ als Problem in den Vordergrund. Mag die individuelle Bildung des Einzelnen sein, wie sie wolle, das Ich wird von jedem als eine geistige Einheit empfunden, wenn sie es auch nur insofern wäre, dass unter der subjektiven Ichvorstellung die inneren Erlebnisse zusammengefasst werden. Man zerbricht sich nicht mehr den Kopf über die Seele, sondern über das Ich. Das Ich zeigt sich hier bei Schritt und Tritt als der centrale Punkt des ideellen Seins, mit welchem jedes einzelne Erfahrungselement in enger Beziehung verbunden ist. Und so ist es leicht zu verstehen, dass das Ich als das Grundproblem aller Philosophie aufgefasst werden kann, und dass bei intensiverem Eindringen in seine Tiefen es sich sogar als das Grundproblem der Metaphysik herausstellt. Aber auch derjenige, welcher im Einklange mit unserer heutigen metaphysikscheuen Zeit von einer metaphysischen Problemstellung hinsichtlich des Ich nichts wissen will, wird sich der wesentlichen Bedeutung von Untersuchungen, die das Ich zum Gegenstand haben, nicht verschliessen können und je nach seinem prinzipiellen Standpunkt sich mit dem einmal vorliegenden und nicht abzuweisenden Problem abzufinden suchen. Für ihn besteht es

Digitized by Google

nicht als metaphysisches, aber als erkenntnis-theoretisch-psychologisches, vielleicht auch als logisches in dem Sinne, dass es im Rahmen der Logik seine Stelle finde, wie es in den logischen Werken von Lotze, Überweg, Sigwart, Wundt u. a. teils ausführlich, teils desultorisch geschehen ist.

Wenn ich nun die vorliegende Untersuchung als eine „erkenntnistheoretische" aufgefasst wissen möchte, so bedarf dies nach dem Gesagten keiner weiteren eingehenden Begründung. Höchstens, dass der Ausdruck „erkenntnistheoretisch" noch einer umschreibenden Erläuterung bedürfte. Diese ergiebt sich aber sehr einfach ohne weiteres aus dem Begriffe der Erkenntnistheorie. Wenn wir unter Erkenntnistheorie denjenigen besonderen Teil der Philosophie verstehen, welcher die Beziehungen des bewussten Seins zu dem problematischen ausserbewussten Sein zum Gegenstand hat, so stellt sich eine erkenntnistheoretische Behandlung des Ichproblems die Aufgabe, das Verhältnis des vorgestellten Ich zu dem ihm ausserhalb des Bewusstseins korrespondierenden festzustellen, bezw. die Frage zu lösen, ob dem vorgestellten Ich überhaupt etwas Transcendentes entspreche und was dieses Transcendente sei. Ich wüsste nicht, was sich gegen diese Formulierung des Problems einwenden liesse. Nur derjenige, welcher sich von vornherein auf den Standpunkt des radikalen Bewusstseinsidealismus oder, was dasselbe ist, erkenntnistheoretischen Nihilismus stellt und auch schon die Möglichkeit einer transcendentalen Entsprechung des Bewusstseinsimmanenten schlankweg bestreitet, könnte diese Fragestellung ablehnen, indem er sich auf sein im übrigen unbewiesenes Prinzip beruft. Aber für einen solchen existieren überhaupt keine Probleme, da er ja mit der positiven Erfahrung sich begnügt, und eine denkmässige, gar philosophische Bearbeitung derselben für ihn überhaupt keinen Sinn haben kann. Denn die Thätigkeit des Denkens setzt voraus, dass Verhältnisse vorhanden sind, die durch das Denken aufgeklärt und festgestellt werden sollen, die also als ein zu erreichendes Ziel

Digitized by Google

während des Denkens vorschweben und darin schon den Ausweis mit sich führen, dass sie von dem Denken unabhängig sind, indem sie in ihrem So-und-nicht-anders-Sein weiter fortbestehen, auch wenn das Denken sie sich nicht zufällig zum Vorwurf nähme. Die erkenntnistheoretische Problemstellung ist also ohne weiteres berechtigt, und nur eine übersubtile, um nicht zu sagen: selbstmörderische Kritik wird der Möglichkeit einer Bewusstseinstranscendenz gegenüber die Augen verschliessen und die vorgeschlagene Formulierung der Aufgabe bedenklich finden können.

In etwas anderer Weise, wohl auch etwas deutlicher, können wir diese dahin präcisieren, dass es darauf ankommt, uns darüber klar zu werden, was wir unter „Ich" verstehen, oder, mit anderen Worten, den Begriff des „Ich" festzustellen, um alsdann, soweit dies angängig ist, zu untersuchen, ob ausserhalb des Begriffs ein bewusstseinstranscendentes Korrelat des gedachten Ich existiert.

Auf welchem Wege werden wir nun dieser Aufgabe nähertreten? Wir müssen uns, wie ich glaube, vor allem in Acht nehmen, uns von vornherein auf einen fixierten philosophischen Standpunkt oder auf den Boden irgend einer metaphysischen Weltanschauung zu stellen und von hier aus Urteile zu fällen oder Ansichten zu äussern, deren Prämissen doch im wesentlichen in der subjektiven philosophischen Stellungnahme, die doch immer auch in gewissem Sinne Parteinahme ist, enthalten sind. Ein Anhänger Schopenhauers wird, von seinem zugeständlichen Standpunkt aus ja auch mit Recht, sich auf die Willensmetaphysik jenes Denkens berufen und im Einklang mit dieser das Ichproblem behandeln können, ohne die schon geleistete Arbeit der Begründung seiner Anschauungen nochmals im besonderen vorzunehmen. Und so wird sich jede Schule, welcher ein gewisser Fond von Grundsätzen gemeinsam ist, die sie als Voraussetzungen der weiteren Nachforschung unterlegt — ich nenne nur die Systeme von Herbart, Lotze, Wundt als solche „Grundlagen" — soweit über die wissenschaftlichen

Digitized by Google

Prinzipien innerhalb ihres Kreises einig sein, dass sie diese selbst nicht bei jeder Datailuntersuchung wieder besonders festlegen zu müssen glaubt. Demgegenüber möchte ich ausdrücklich betonen, dass eine erkenntnistheoretische Untersuchung, wie sie im folgenden beabsichtigt ist, sich überhaupt nicht auf Voraussetzungen der angegebenen Art stützen darf, denn das Charakteristische der Erkenntnistheorie besteht ja eben darin, möglichst voraussetzungslos zu Werke zu gehen und, anders als andere Disciplinen, sich eines ganz eigentümlichen Forschungsprinzips zu bedienen, nämlich des radikalen Zweifels, das bekanntlich das Vehikel des Descartes'schen Denkens gewesen ist und hiermit im weiteren Sinne den Anstoss zu der gewaltigen Umwälzung gegeben hat, infolge deren der spekulative Geist, aus seinem ontologischen Schlafe aufgerüttelt, die Pfade der Erkenntnistheorie betreten hat. Wenn es überhaupt angängig ist, von einer voraussetzungslosen Wissenschaft zu reden, so kann diese nur die erkenntnistheoretische sein, und zwar vermöge des cartesianischen Zweifels, der nur vor dem ganz unzweifelhaft Gewissen und Unumstösslichen halt macht. Dementsprechend kann auch der Ausgangspunkt einer selbständigen Erörterung erkenntnistheoretischer Fragen nur der prinzipielle Zweifel sein, wie dies namentlich Rickert („Der Gegenstand der Erkenntnis" 1892) S. 1 ff. und Volkelt („Erfahrung und Denken" 1886) S. 3 ff. auseinandergesetzt haben.

Was die in einer Untersuchung, wie der unsrigen, anzuwendende Methode anbelangt, so wird man hierüber um so weniger eine besondere Darlegung erwarten, als dieselbe in zahlreichen Schriften, von denen nur Volkelts „Erfahrung und Denken" als die ausführlichste kritische Grundlegung unserer heutigen Erkenntnistheorie erwähnt sein mag, in so erschöpfender Weise geleistet worden ist, dass kaum etwas Neues über diesen Gegenstand vorgebracht werden kann. Die Methode einer jeden logischen Erörterung besteht ohne Rücksicht auf ihren besonderen Charakter in der dialektischen Entwicklung der Begriffe, und höchstens

Digitized by Google

darüber kann gestritten werden, ob bei den einzelnen Gegenständen diese logische Entwicklung induktiv oder deduktiv zu erfolgen hat. Während die Induktion sich das weite Feld der Naturwissenschaften erobert hat, wird auch heute noch das deduktive Verfahren mit Vorliebe in der Philosophie angewandt und es verdient daher die Frage eine nähere Besprechung, wie sich im besonderen die Erkenntnistheorie zu diesen methodologischen Prinzipien verhält.

Induktion und Deduktion unterscheiden sich dadurch, dass die erstere vom Besonderen, Einzelnen und Thatsächlichen zum Allgemeinen, Einheitlichen und Normativem fortschreitet, während bei der Deduktion das Umgekehrte der Fall ist. Induktion basiert also auf der Erfahrung im weitesten Sinne des Worts, Deduktion auf der Kenntnis der Gesetze, welche aus der logischen Bearbeitung der Erfahrung gewonnen worden sind. Was nun die Philosophie anbelangt, so kann man sich ja — wie z. B. der Positivismus will — auf den Standpunkt stellen, dass ausser dem Thatsächlichen und Besonderen der reinen Erfahrung nichts existiert, und dass es daher auch keinen Sinn habe, das Konkrete unter abstrakte Normen zu bringen. Ob dieser Standpunkt aber überhaupt noch den Anspruch erheben könne, „philosophisch" genannt zu werden, diese Frage kann umso eher negativ entschieden werden, als die Vertreter solcher Ansichten schwerlich jenen Anspruch selber vertreten werden. Indem wir also von dieser positivistischen Selbstbescheidung vollständig absehen, bleibt aber die Frage nach der erkenntnistheoretischen Methode bestehen; denn so viel ist klar, dass die Erkenntnistheorie sich nicht auf ein Konstatieren von Einzelheiten beschränkt, sondern dass es ihr vielmehr darauf ankommt, die Bedeutung und die Tragweite der verschiedenartigen Bewusstseins-Phänomene festzustellen. Diese einfache Betrachtung genügt aber meines Erachtens schon, uns abzuhalten, der deduktiven Methode eine massgebende Bedeutung für den vorliegenden Zweig der Geisteswissenschaften beizumessen. Das Allge-

Digitized by Google

meine ist ja das, was wir durch unsere Überlegung zu erreichen streben; und wenn dieses Allgemeine in unserer Erfahrung auch implicite enthalten ist, so ist es doch gerade die Loslösung und Isolierung von der uns gleichgültigen Masse empirischen Materials, auf die es uns ankommt. Im Grunde genommen besteht also in dieser Hinsicht gar kein Unterschied zwischen Erkenntnistheorie und naturwissenschaftlicher Forschung, da sie in der Gleichartigkeit eines Zieles von generellem Charakter übereinstimmen.

Durch die Bezeichnung der Untersuchung als einer erkenntnistheoretischen soll des weiteren die Vermutung ferngehalten werden, dass eine Auseinandersetzung über die psychischen Vorgänge des Gefühls, Wollens, Empfindens u. s. w. in diesem Zusammenhang füglich erwartet werden dürfte. Die Erkenntnistheorie kann dies ruhig der Psychologie als einer mehr beschreibenden und referierenden Wissenschaft überlassen und sich dafür umso ungestörter auf ihre logische Arbeit der Zergliederung subjektiver Vorstellungen in ihre Elemente konzentrieren. Es genügt, jene psychologischen Zuständlichkeiten von dem Gesichtspunkte aus ins Auge zu fassen, ob das „Ich", als das Subjekt derselben, durchaus als identisch vorgestellt wird, oder ob der Begriff des Ich je nach der Beziehung auf verschiedene psychische Thätigkeiten inhaltlich modifiziert wird. So verwenden wir das persönliche Pronomen in gleicher Weise als Subjekt in den Sätzen „ich denke", „ich fühle", „ich will", also zum Ausdruck der reinen Denkthätigkeit ebenso wie zu dem des Empfindens und des Affekts. Man könnte nun annehmen, dass das Ich, welches wir hier wesentlich nach der sprachlichen Seite ins Auge fassen, für die Vorstellung je nach der Beziehung innerhalb des Satzes ähnlich variiert, wie unser Begriff eines Gegenstandes, den wir durch die Prädikate „gross", „schwer", „gelb", „teuer", „prächtig" der Reihe nach in die verschiedenartigsten kategorialen Beziehungen bringen, bezw. den wir in soviel Einzelmerkmale zerlegen, als er inhaltlich umfasst,

Digitized by Google

sodass schliesslich die Summe der Einzelvorstellungen an die Stelle der einheitlichen Gesamtvorstellung tritt. Die Beantwortung dieser Frage setzt aber eine kritische Stellungnahme zu dem „Ich“ schon voraus und kann daher erst auf Grund anderweitiger Feststellungen erfolgen. Jedenfalls kann die Verbindung mit dem „Wollen“, „Denken“ u. s. w., in welcher das Ich uns sprachlich entgegentritt, kein Anlass sein, diese Thätigkeiten, Zustände, oder wie man sie sonst nennen will, nach Art und Weise der Psychologie zu erörtern.

Wenn wir also diese Wissenschaft in ihrem Arbeitsgebiet belassen, ohne sie durch erkenntnistheoretische Eingriffe zu stören, so ist doch das Wesentliche ihrer Aufgabe und Bestimmung insofern für das Ichproblem von Belang, als es dem Erkenntnistheoretiker darauf ankommen muss, das Psychische durch eine Art von intellektueller Anschauung oder vermittelst eines Gesamtbegriffes zu verstehen, wozu eben nur die Psychologie verhelfen kann. Dieser von uns geforderte Gesamtbegriff des Psychischen muss dasjenige, was den einzelnen psychischen Momenten gemeinsam ist, also das Generelle dieser Vorstellung bezeichnen. Die Geschichte der Psychologie weist uns nun zunächst auf den Begriff des Denkens hin, als auf den allgemeinsten Ausdruck des psychischen Seins; oder vielmehr auf den Begriff des cogitare, welcher sich doch nicht ganz genau mit unserem deutschen „Denken“ zu decken scheint. Wir empfinden es wenigstens als dem gegenwärtigen Sprachgebrauch nicht mehr angemessen, wenn Descartes unter dem „Denken“ so heterogene Thätigkeiten wie das Zweifeln, Bejahen, Verneinen, Erkennen, Wollen, Vorstellen und Empfinden befasst. (Princ. III.)*) Andererseits werden wir gerade bei Descartes einen Widerspruch mit der hergebrachten Terminologie schwerlich voraussetzen dürfen. In der That findet sich der Begriff des Denkens in der

*) Vgl. E. v. Hartmann, „Geschichte der Metaphysik“, I. S. 359. Eucken, „Geschichte der philosophischen Terminologie“, S. 200.

Digitized by Google

gesamten mittelalterlichen Philosophie seit Augustinus ebenso bestimmt, wie bei Descartes, und schon in der griechischen Philosophie war seit Plato und Aristoteles die Identifizierung von Denken und psychischem Sein gang und gäbe. Dies ist auch gar nicht weiter auffällig, wenn man bedenkt, dass den alten Sprachen ein besonderer Ausdruck, der unserem heutigen „bewusst sein“ entspräche, mangelte, dass das lateinische cogito diesem Begriffe verhältnismässig noch am nächsten kam und sich dadurch zur generellen Bezeichnung alles Vorstellungsseins ohne Berücksichtigung der spezifischen Differenzen empfahl, und dass auf der anderen Seite unser „Denken“ eher dem lat. considerari entspricht, das ja auch unter den Begriff des cogitare subsumiert wurde. Wir stellen also, soweit das Psychische für uns in Betracht kommt, den Begriff des Bewusstseins in den Vordergrund, indem wir prinzipiell annehmen, dass das psychische Sein an und für sich auch bewusstes oder ideelles Sein ist.

Es ist nun allerdings eine schwierige und verschieden beantwortete Frage, ob im besonderen die Kategorien des Wollens und des Empfindens an und für sich und unmittelbar unter die Kategorie des Bewusstseins fallen. Was zunächst das Wollen anbelangt, so liegt es auf der Hand, dass es auch wieder nur ein genereller Begriff ist, der aus einer Reihe von erfahrenen Gefühlszuständen, welche durch den eigentümlichen Zustand des Triebes oder des Begehrens charakterisiert waren, induziert worden ist. Ein reines Wollen giebt es überhaupt nicht, sondern wir kennen es nur, insofern es auf ein besonderes Objekt spezifiziert ist und sich in der Beziehung auf dieses dem Bewusstsein als ein bestimmtes Wollen oder als Wunsch darbietet. Auch muss in Betracht gezogen werden, dass es wesentlich nur die Begleitgefühle sind, von denen wir unmittelbare Kenntnis haben, und dass wir aus der Kombination derselben oft erst nachträglich merken, was wir gewollt haben, dass wir also diese ähnlich zur Feststellung eines selbst nicht ins Bewusstsein fallenden Sachverhaltes verwenden, wie es bei der

Digitized by Google

Wahrnehmung äusserer Gegenstände vermöge deren Wirkungsweise auf die Sinne und auf die logische Receptivität des Verstandes geschieht. Immerhin sind wir insofern berechtigt, auch das Wollen unter die Vorstellung des Bewusstseins zu subsumieren, als es uns ja wesentlich daran liegt, uns zu vergegenwärtigen, dass es für die leere Form des Bewusstseins auf den besonderen Inhalt gar nicht ankommt.

Nicht viel anders verhält es sich auch mit der sinnlichen Empfindung, sofern sie auf das Bewusstsein bezogen wird. Stellen wir uns, wie es ja natürlich und uns gemäss ist, auf den Standpunkt unseres Bewusstseins, so bemerken wir, dass eine isolierte sinnliche Empfindung gar nicht existiert, dass wir es nicht nur immer mit einer gleichzeitigen Mehrheit von solchen zu thun haben, sondern dass auch durch die Verstandesthätigheit das Anschauliche hinter das Denkmässig-Kategoriale zurückgedrängt und selbst inhaltlich modifiziert wird — man denke an die Korrekturen z. B. bei der optischen Wahrnehmung, durch welche der Verstand den sinnlichen Stoff sich assimiliert, um ihn alsdann in die Erfahrung einzuordnen. Auch muss besonders mit Hinsicht auf die sinnliche Empfindung darauf hingewiesen werden, dass das Bewusstsein eine in sich geschlossene, einheitliche und einfache Form ist, dass also eine Mehrheit von nervösen Bewusstseinscentren innerhalb des animalischen Organismus, so wahrscheinlich sie auch ist, für unsere Auffassung des Bewusstseins belanglos sein muss. Es kann irgend etwas überhaupt nur dann mit dem Ich in Beziehung gebracht werden, wenn es bewusst geworden ist, und zwar nicht in einem der problematischen untergeordneten Centren des Nervensystems, sondern in dem höchsten Bewusstsein, welches, nur durch abnorme Geisteszustände unterbrochen, von mir als „mein“ Bewusstsein empfunden wird, indem nur wenige daran denken, dass in einem einheitlichen Organismus verschiedene Nervencentren mit besonderem Bewusstsein überhaupt vorhanden sein können.

Digitized by Google

Wenn wir die psychologische Methode in der angegebenen Weise nicht geradezu ablehnen, auch im späteren Verlaufe der Untersuchung die Aufgaben der Psychologie gelegentlich streifen werden, so müssen wir umso entschiedener eine andere als für die vorliegenden Zwecke unangebracht und sogar ungeeignet verwerfen, nämlich diejenige, welche man als die ontologische bezeichnen könnte. Diese besteht darin, dass sie auf die Abhängigkeit der Erfahrung von subjektiven und transsubjektiven Bedingungen nicht weiter reflektiert, sondern die Erfahrung als erlebte Wirklichkeit objektiviert, die Prinzipien dieser unbesehens und auf guten Glauben hingenommenen Realität als ontologische an die Spitze des Systems stellt, ohne sich durch einen induktiven Nachweis ihrer Richtigkeit und Vollzähligkeit vergewissert zu haben, und schliesslich nach diesen vermeintlichen Seinsprinzipien die einzelnen Thatsachen und Erscheinungen beurteilt, auch hier wieder, ohne zu bedenken, dass doch erst alles Einzelne genau erkannt sein muss, ehe man zu einer Feststellung von ontologischen Grundsätzen über dasselbe schreiten kann, und dass alle Deduktion auf einem mangelhaften Fundament beruht, wenn nicht dieses durch eine sich über alle Einzelfälle erstreckende Induktion zu Stande gekommen ist. Diese Art des Philosophierens ist es, gegen welche Kant in seinen kritischen Arbeiten sich vornehmlich wendete. Seinem Einfluss ist es auch grossenteils zu danken, dass die mit dem Anspruch auf apodiktische Gewissheit auftretende Ontologie die hervorragende Stellung, die sie noch zu Zeiten Kants einnahm, und zu der ihr namentlich Wolff, dieser letzte Ausläufer der Scholastik, verholfen hatte, hat aufgeben müssen und der nüchternen erkenntnistheoretischen Betrachtung gewichen ist. Der Charakter der modernen Philosophie ist im allgemeinen geradezu das Gegenteil von deduktiver Ontologie, nämlich induktiver Empirismus geworden, und es wäre wohl überhaupt kein Anlass für uns vorhanden, zu dieser methodologischen Frage Stellung zu nehmen, wenn nicht neuerdings gerade

Digitized by Google

aus den idealistischen Kreisen heraus die alte ontologische Methode wieder in der Behandlung transcendentaler Probleme zur Anwendung gelangte.

Allerdings besteht ein gewichtiger Unterschied zwischen, wenn man so sagen darf, der alten und der neuen Ontologie. Während jene auf die Abhängigkeit der Spekulation von dem Denken oder dem Bewusstsein überhaupt nicht oder nur nebenher Rücksicht nahm, kann man sich heute weniger denn je der massgebenden Bedeutung der subjektiven Faktoren verschliessen und bringt dies dadurch zum Ausdruck, dass man die ganze Erfahrung einschliesslich der Ontologie subjektiv auffasst, und zwar in dem Sinne, dass alles Sein überhaupt nichts weiter ist, als Inhalt und Gegenstand des Bewusstseins, genauer noch eines allgemeinen Bewusstseins, nicht etwa eines individuellen, welch' letztere Ansicht auf den mit Recht perhorrescierten Solipsismus hinausliefe. Wir wollen an dieser Stelle nicht diesem Begriff eines „Bewusstseins überhaupt" kritisch nähertreten. Nur darauf möge hier aufmerksam gemacht werden, dass er nicht etwa induktiv aus einer genauen Prüfung der Erfahrung, aus welcher sich nur ein erkenntnistheoretischer Dualismus von unbewusst-psychischen Funktionen und bewusst-psychischen Zuständen konstruieren lässt, gewonnen wird, sondern entweder als Axiom schlankweg an die Spitze des Systems gestellt wird oder nach der soeben charakterisierten ontologischen Methode von anderen Prinzipien (d. i. Axiomen) abgeleitet wird. In diesem Sinne ist das Ichproblem von Rehmke („Die Seele des Menschen", 1902) behandelt worden.*)

Das Eigentümliche nun der erkenntnistheoretischen Methode im Unterschiede von der psychologischen und ontologischen ergiebt sich in der Hauptsache aus dem, was über diese gesagt wurde. Im Gegensatz zu der ersteren ist sie nicht descriptiv, sondern analytisch, im Gegensatz zur anderen ist sie nicht deduktiv, sondern induktiv. Als weitere

*) Vgl. Volkelt, „Erfahrung und Denken", S. 202 fg., S. 47 fg., S. 127.

Digitized by Google

Kennzeichen derselben sind anzusehen die durchgängige Berücksichtigung des subjektiven Elementes der Erfahrung und ferner der spezifisch erkenntnistheoretischen Beziehung zwischen Bewusstseins-Immanentem und -Transcendentem. Es kommt vor allem auch die, wenigstens provisorische, Anerkennung des idealistischen Prinzips, welches mit dem empiristischen nicht gleichbedeutend ist, in Betracht.

Eine Verdeutlichung des Unterschiedes dieser zwei wichtigen Prinzipien dürfte in diesem Zusammenhange umso angebrachter sein, als infolge der Beschränktheit der erkenntnistheoretischen wie überhaupt philosophischen Terminologie die Ausdrücke „ideal" und „empirisch" in ausserordentlich zahlreichen und kaum übersehbaren Begriffsnuancen verwendet worden sind, sodass eigentlich jedem, der sich auf das schlüpfrige Gebiet erkenntnistheoretischer Forschung begiebt, die Aufgabe erwächst, über den Begriff, genauer: über seinen Begriff der Erfahrung und des Idealismus sich zu äussern.*)

Zunächst möchte ich den Ausdruck „Prinzip", in dem obigen Zusammenhang nicht anders aufgefasst wissen, als in dem Sinne von methodologischem Prinzip, d. h. als eine Art von Richtschnur und Leitfaden für die erkenntnistheoretische Untersuchung selber. Daraus ergiebt sich, dass, insofern die definitive Grundlage der Untersuchung erst etwas im Laufe oder gar am Ende derselben sich herausstellendes Resultat sein kann, auch die methodologischen Prinzipien, sei es nun das empiristische oder sonst eines, gewissermassen nur provisorisch und unter Vorbehalt der nachträglichen Widerrufung verwendet werden. Bei der Erkenntnistheorie schwebt zunächst alles in der Luft; man kann anfangen, an welchem Punkte man will, um eine mehr oder minder willkürliche Voraussetzung wird man nicht herumkommen, also dasjenige wird sich schwerlich vermeiden lassen, was in der theoretischen Logik als petitio

*) Vgl. Volkelt, l. c. S. 53 fg.

Digitized by Google

principii bezeichnet wird. Betrachten wir von diesem Gesichtspunkte aus die zwei obenbezeichneten Prinzipien, so dürfte es vor allem angebracht erscheinen, eine Definition derselben zu geben, welche die Eigenschaften der genügenden Genauigkeit und der möglichst erreichbaren Kürze verbindet, letzteres deshalb, weil eine erschöpfende Begriffsformulierung so ganz am Anfange überhaupt nicht angängig wäre, aber auch deswegen, weil es bei einer Abgrenzung zweier Begriffe doch wesentlich darauf ankommt, das beiden Gemeinsame und das sie Unterscheidende hervorzuheben und deutlich zu machen.

Was nun das dem empiristischen und idealistischen Prinzip Gemeinsame anbelangt, so können wir, ohne uns auf eine nähere Erklärung derselben einzulassen, von vornherein soviel als von selbst einleuchtend bezeichnen, dass beide von der Realität der Aussenwelt abstrahieren. Sie befinden sich daher als subjektive Prinzipien im Gegensatz zu dem realistischen, welches die Grundlage aller anderen Wissenschaften, in einigem Umfange auch der Psychologie, abgiebt. Das Bewusstsein dieses der Erkenntnistheorie natürlichen Verhältnisses ist durch die kritische Richtung der nachkantischen Philosophie einem jeden, der sich ernster mit den einschlägigen Fragen beschäftigt, so vertraut geworden, dass man es als Thatsache konstatieren darf, ohne sich des näheren darüber auszulassen, warum denn gerade die Erkenntnistheorie auf subjektiver Grundlage beruhen müsse. Es genügt, Kant zu nennen, der die Notwendigkeit des Ausgehens vom Bewusstsein nicht gerade als der erste, aber doch am gründlichsten gezeigt hat. Dass dieser Notwendigkeit sich niemand entziehen kann, geht daraus hervor, dass die neuere Erkenntnistheorie ein durchaus subjektivistisches Gepräge hat, zum mindesten hinsichtlich des Ausgangspunktes, womit allerdings nicht gesagt sein soll, dass der subjektivistische Standpunkt gewahrt bleiben muss. Im Gegenteil: schon der im Subjektiven haftende Anfang der Untersuchung enthält unvermeidlich transcendentale

Digitized by Google

Elemente und weist auf ein Bewusstseinstranscendentes hinaus, sodass es überhaupt unmöglich erscheint, das Transsubjektive auch nur zu Beginn zu ignorieren oder zu eliminieren. Das Beunruhigende erkenntnistheoretischen Nachdenkens ist wohl zum grossen Teil darauf zurückzuführen, dass trotz aller Bemühungen, fein säuberlich im Subjektiven zu bleiben und von Anfang allem aus dem Wege zu gehen, was mit der derben Wirklichkeit zusammenhängt, diese immer wieder in den Gang der Gedanken hereintappt und thatsächlich gar nicht ausgeschlossen werden kann, sobald der Begriff des bewussten Seins klar und deutlich gefasst ist.

Welches ist nun die definitio specifica des empiristischen Prinzips im Gegensatz zum idealistischen? Das erstere besagt an und für sich nichts anderes und nicht mehr, als dass die Grundlage der erkenntnistheoretischen Untersuchung die Erfahrung ist. Das ist ja allerdings etwas ganz Selbstverständliches, insofern alles menschliche Denken auf der individuellen Erfahrung des gerade Denkenden beruht, und dass diese sowohl Materie, Inhalt und Gegenstand des Denkens ist, als schliessliches Ergebnis des Denkens, indem die Erfahrung nur die ideelle Summe des Denkens, d. i. der logischen Verarbeitung der sinnlichen und kategorialen Wahrnehmungen darstellt, soweit diese anschaulich und nicht durch besondere Denkakte vermittelt ohne weiteres „gegeben" sind. Erfahrung ist stets mit der Thätigkeit des Denkens verknüpft, und das lässt sich auch recht wohl verstehen, wenn man sich erinnert, dass wir unter einem Gegenstand unserer Erfahrung immer nur derartiges meinen können, was in logische Beziehung, sei es nun die von Ursache und Folge, von Möglichkeit, Notwendigkeit, räumlicher Bestimmtheit oder auch nur zeitlicher Einordnung in den Fluss des Geschehens, mit anderen Erfahrungsinhalten gebracht ist und so seine organische Gliedlichkeit innerhalb des Gesamtorganismus einer individuellen Erfahrung erhalten hat. Auf dieses für den Begriff der Erfahrung äusserst wichtige Verhältnis des Denkens, d. i. der bewussten logischen Geistes-

Digitized by Google

thätigkeit, als einer conditio sine qua non der Erfahrung überhaupt wird meines Erachtens im allgemeinen nicht genügend Nachdruck gelegt. Man hat im Gegenteil vielfach gerade vom Denken als einem der Erfahrung nicht wesentlichen Element abstrahieren zu können geglaubt, ich erinnere nur an die positivistischen Bestrebungen, eine „reine" Erfahrung mit Ausschluss aller kategorialen Denkthätigkeit zu konstruieren; um so mehr muss es daher betont werden, dass die Erfahrung mit der Thätigkeit des Denkens anfängt und endet.

Immerhin bleibt bei der soeben skizzierten Auffassung von der „Erfahrung" noch eine Schwierigkeit, die sich überhaupt als eine crux bei erkenntnistheoretischen Erörterungen, möge nun ihr besonderer Gegenstand sein, welcher er wolle, herauszustellen pflegt, nämlich die Frage, wie man sich das Verhältnis der Zeit zur Erfahrung vorzustellen habe. Gewöhnlich nimmt man sie von vornherein als in dem Sinne gelöst an — ohne sich allerdings dessen immer bewusst zu sein —, dass man die Zeit als etwas thatsächlich Vorhandenes betrachtet, innerhalb dessen die Erfahrung, einen bestimmten Zeitraum umfassend, sich abspielt. Auch subtilere erkenntnistheoretische Untersuchungen stellen sich vielfach ohne weitere Diskussion auf diesen Standpunkt und nur wenige wenden den empiristischen Grundsatz auch auf die Erfahrung selbst an, insofern diese etwas Zeitliches bedeutet und als ein aus der Erfahrung abstrahierter Begriff in unserer Reflexion sich selbst nur als Inhalt und Gegenstand der Erfahrung darstellt. Hier verdient Kant wieder an erster Stelle genannt zu werden, der über das Verhältnis von Bewusstsein und Zeit, wie über so vieles andere, wohl das Tiefste und Richtigste gesagt hat, und der hier bei allen seinen Inkonsequenzen schärfer sah, als viele seiner Nachfolger, die gerade an der Zeitlichkeit der Erfahrung achtlos vorübergegangen sind. Es möge genügen, diese eine Schwierigkeit, welche für die begriffliche Bestimmung und Umgrenzung der Erfahrung besteht, angedeutet zu haben;

Digitized by Google

auf die Frage nach der erkenntnistheoretischen Bedeutung der Zeit werden wir an anderer Stelle zu sprechen kommen, und aus jenen noch folgenden Erwägungen ergiebt sich das Facit in Bezug auf den Erfahrungsbegriff ohne weiteres, sodass wir diesen Punkt vorläufig wenigstens bei Seite lassen können.

Aber noch etwas anderes, was für die Auffassung der Erfahrung von Wichtigkeit ist, muss in Betracht gezogen werden, nämlich der Umstand, dass auch unter Voraussetzung der Realität der zeitlichen Folge der Erfahrungsmomente in einem gegebenen Augenblick nur ein sehr beschränkter Ausschnitt aus dem Felde der Erfahrung dem Bewusstsein dargeboten ist, und dass auch die Gesamtheit aller derjenigen Vorstellungen, die in einem bestimmten Augenblicke dem Bewusstsein zugänglich sein könnten, eine im Verhältnis zu der ungeheuren Masse von früheren Wahrnehmungen und Urteilen eine nur sehr bescheidene, quantitativ und qualitativ beschränkte Zahl ausmacht. Es kommt hier nicht auf eine Erklärung dieses Sachverhaltes an, die z. B. Avenarius in seiner Theorie der Vitalreihen, Hartmann in der Teleologie des Unbewussten zu finden glaubte, sondern nur auf die Feststellung dessen, dass die Erfahrung überhaupt nicht etwas Wirkliches oder Aktuelles, sondern etwas Mögliches oder Potentielles ist, da bei der Eindimensionalität und Linienartigkeit des Bewusstseins von einer aktuellen Vielheit nebeneinanderliegender Vorstellungen überhaupt keine Rede sein kann.

Nach diesen allgemeinen Erörterungen werden wir in der Abgrenzung des empiristischen Prinzips vom idealistischen in anbetracht der mannigfachen Komplikationen des Erfahrungsbegriffs behutsam sein und uns namentlich nicht auf eine erschöpfende Definition dieses letzteren einzulassen gewillt sein, die nur in einer ausführlicheren Darlegung gegeben werden könnte. Soviel indessen dürfte feststehen, dass das empiristische ein echtes Prinzip ist; denn ein Prinzip ist als solches etwas Ursprüngliches, nicht weiter

Digitized by Google

Zurückführbares oder Ableitbares. Dass die Erfahrung diesen Ansprüchen genügt, wurde gezeigt, und ist überhaupt so einleuchtend, dass ein weiterer Nachweis darüber kaum erforderlich sein dürfte. Anders verhält es sich mit dem idealistischen.

Allerdings ist auch dieses nach der Ansicht vieler ein echtes, d. i. ein solches, das wirklich diesen Namen verdient; aber die Vertreter dieser Anschauung bedenken nicht, dass es nicht aus sich selber feststeht, sondern dass es erst auf Grund einer induktiven Bearbeitung der Erfahrung gewonnen sein kann. Es kommt nun wesentlich darauf an, wie der Grundsatz des Idealismus formuliert wird. Spricht man ihn etwa mit Dilthey*), der ihn als „Satz der Phänomenalität" bezeichnet wissen möchte, in der Weise aus, dass Alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung steht, Thatsache meines Bewusstseins zu sein, so ist hiergegen nichts einzuwenden, aber es ist zu bedenken, dass durch die Ausschliessung alles dessen, was nicht für mich vorhanden ist, vielleicht durch einen Zufall augenblicklich nicht für mich existiert, und dessen Existenz doch gerade problematisch ist, der Satz in dieser Formulierung eigentlich allen Wert verliert. Es ist nur eine leere Tautologie, wenn ich sage, „was für mich da ist, kann nur als Inhalt meines Bewusstseins existieren; ich verstehe eben unter dem „ich" bezw. „mich" nichts anderes, als mein Bewusstsein." Das pronomen personale ist in diesem Zusammenhange nichts weiter als eine Denk- und Sprechabbreviatur, die als solche von grossem, man kann sagen, unschätzbarem Werte ist, aber einmal keineswegs eindeutig, wie wir später gelegentlich sehen werden, und dann eine solche von mehr ideeller Bedeutung, wie etwa das x einer Gleichung, das an und für sich zwar nicht bekannt ist, mit welchem

*) Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprunge unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (Sitz.-Ber. d. kgl. preuss. Akad. d. Wissensch. z. Berlin 1890, S. 977 ff.)

Vgl. Rickert, „Gegenstand der Erkenntnis", S. 12.

Digitized by Google

aber operiert werden kann, ohne dass die mathematische Genauigkeit der Rechnung auch nur im geringsten leidet.

Nicht viel anders als mit der von Dilthey aufgestellten Formulierung, die als typisch für den neueren Idealismus gelten kann, verhält es sich mit derjenigen Schopenhauers*): „Die Welt ist meine Vorstellung.“ Ich will nicht weiter davon reden, dass der Ausdruck „die Welt“ nur eine sehr ungefähre Umschreibung für die Summe von Erfahrungsthatsachen ist, die der einzelne Mensch zu seinem Weltbild zusammenfasst. Aber auch abgesehen von dieser Licenz des Ausdrucks kann es doch gar keine Frage sein, dass auch hier wieder, insofern der jenen Satz Aussprechende gerade die von ihm vorgestellte Welt, und zwar als vorgestellte, im Auge hat, nichts gesagt wird, als eine triviale Tautologie. Und so liessen sich noch viele Varianten, in denen die idealistische Grundanschauung Ausdruck gefunden hat, anführen, aber kaum eine, für die sich nicht nachweisen liesse, dass die Frage, ob denn wirklich alles Seiende nichts weiter als Bewusstseinsinhalt sei, gar nicht ins Auge gefasst wird. Namentlich übersehen die Idealisten fast durchgehends, dass dem Vorstellungssein möglicherweise nur ein repräsentatives oder wiedergespiegeltes Sein innewohnt, während das Reale überhaupt nicht in das Bewusstsein eintreten könnte, — ein Mangel in der erkenntnistheoretischen Anschauungsweise auch heute noch, den besonders Volkelt und E. v. Hartmann in seiner ganzen Unhaltbarkeit aufgedeckt haben.**)

Wir wollen indessen die wichtige Streitfrage über die Berechtigung des erkenntnistheoretischen Idealismus auf sich beruhen lassen und nur das eine feststellen, dass die ihm zu Grunde liegende Anschauungsweise überhaupt nicht im strengen Sinne als methodologisches Prinzip betrachtet

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung“, I, § 1.

**) Vgl. E. v. Hartmann, „Grundproblem der Erkenntnistheorie“, S. 113 ff.

Digitized by Google

werden kann, als welches wir nur die Erfahrung gelten lassen können, und dass ihm keine höhere Bedeutung als die eines Postulats beizulegen ist. Unter einem Postulat aber versteht man einen Satz, der nicht weiter bewiesen ist, der aber auch ohne besonderen Beweis plausibel genug erscheint, um als gegebene Grösse in Rechnung gestellt zu werden. Thatsächlich sind bis jetzt alle Versuche, einschliesslich der Kant'schen, die Richtigkeit des Idealismus zu beweisen, gescheitert, und wenn trotzdem vielfach mit der grössten Zähigkeit an jenen Anschauungen festgehalten wird, so ist der Grund hierfür nicht zum geringsten Teil darin zu suchen, dass derjenige, welcher sich erst einmal von der Richtigkeit des, wie wir gesehen haben, im Grunde tautologischen Satzes der Phänomenalität überzeugt hat, sich in der Regel hartnäckig dagegen sträubt, die Möglichkeit des Realismus zuzugeben und an eine Erweiterung seines einseitigen idealistischen Standpunktes zu einem erkenntnistheoretischen Dualismus zu denken.

Zusammenfassend können wir also sagen: Das empiristische Prinzip ist an und für sich gegen eine erkenntnistheoretische, sei es idealistische, sei es realistische, Ausdeutung indifferent; denn es schliesst nicht die Möglichkeit aus, dass manches nicht Gegenstand meiner Erfahrung ist oder werden könne, was aber trotzdem unabhängig von meiner Erfahrung existieren könnte. Erst wenn der tautologische Satz „Alles was für mich da ist, ist Inhalt meiner Erfahrung" durch den Zusatz erweitert wird: „ausserhalb der Erfahrung existiert nichts", hat er die für die idealistische Anschauung charakteristische Gestalt des „Satzes der Idealität" angenommen. Nach diesem ist die Welt meine Vorstellung und sonst nichts; dagegen besagt das empiristische Prinzip nur, dass ich der Welt nur in der Erfahrung bewusst und habhaft werde.

Diese Unterscheidung zwischen empiristischen und idealistischen Voraussetzungen erschien notwendig, um dem Ichproblem, welches uns in der vorliegenden Arbeit beschäftigt,

Digitized by Google

von vornherein diejenige genauere Formulierung zu geben, die es vor missverständlicher Auffassung zu schützen im Stande ist. Das Problem kann nämlich sowohl auf empiristischen als auf idealistischen Boden gestellt werden. Im ersteren Falle wird es sich darum handeln, ob und in welchem Umfange das Ich unter den allgemeinen Begriff der Erfahrung überhaupt fällt; im andern, ob es durch den Satz der Idealität betroffen wird oder nicht. Dass man gerade hinsichtlich des Ich, das doch dem unbefangenen Menschen unmittelbar zugänglich, offenbar und von einer exceptionellen Realität zu sein scheint, diese Zweifel erheben kann, hängt mit der soeben zum Ausdruck gebrachten Ausnahmestellung des Ich zusammen. Auch dürfte kein philosophischer Begriff in widerspruchsvollerer Weise ausgedeutet und daher verworrener sein, als der des Ich. Die Untersuchung wird daher die empiristische und phänomenalistische Erörterung des Ich prinzipiell trennen müssen; diese Scheidung wird auch in der Folge beobachtet werden, wenn sie auch nicht gerade immer in dem äusseren Gang derselben, d. i. methodisch, zum Ausdruck kommt.

Das Ichproblem beruht also nach dem Gesagten in der Schwierigkeit, den Widerspruch einer unmittelbar wahrgenommenen Realität des Ich als eines Dinges an sich mit dem empiristischen Prinzip, dass kein Ding an sich Gegenstand der Erfahrung werden kann, und mit dem Satze der Idealität, nach welchem ein Ding an sich überhaupt nicht existiert, aufzulösen. Der zweifellos vorhandene Widerspruch spitzt sich dahin zu, dass Ideales und Reales in der Identität der Ichvorstellung untrennbar vereint erscheinen, — ein Dilemma, welches Schopenhauer gut zum Ausdruck brachte, wenn er es als den „unerklärlichen Weltknoten“ bezeichnete.*) Jedenfalls ist von vornherein so viel ersichtlich, dass die Schwierigkeit nur dann gehoben werden kann, wenn mindestens eine der Voraussetzungen: entweder die Annahme

*) Der Satz vom zureichenden Grunde, § 42.

Digitized by Google

einer Realität des Ich oder die Unmittelbarkeit der Ichwahrnehmung oder das idealistische Prinzip unrichtig ist. Es wird demnach darauf ankommen, diese drei Positionen auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Zunächst möge aber diejenige Auffassung des Ich auf ihre Stichhaltigkeit untersucht werden, nach welcher dieses thatsächlich nichts wäre, als Bewusstseinsinhalt, und in einer subjektiven Vorstellung ganz aufginge.

Ich glaube nicht, dass in der occidentalischen Philosophie, abgesehen vielleicht von der streng positivistischen Schule Hume's und Mills (vgl. Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 107), der Satz der Phänomenalität, insofern er zugleich eine transphänomenale Wirklichkeit leugnet, mit voller Entschiedenheit auf das Ich angewendet worden ist. Kant hat zwar entsprechend seinem Grundsatze, nach welchem die Existenz der Dinge in der Zeit blosse Erscheinung ist, geschlossen, dass auch das Ich nicht ins Bewusstsein treten könne. Aber er ging nicht so weit, das Ich schlankweg zu leugnen; vielmehr hat er in transcendental-realistischer Absicht dem Ichbewusstsein die „transcendentale Synthesis der Apperception", oder, wie er es auch nannte, das „transcendentale Ich" oder „transcendentale Subjekt" zugrunde gelegt. Durch diese Annahme entging er der absurden Konsequenz des Idealismus, welche die späteren „konsequenten" Vertreter dieses Standpunktes hätten ziehen müssen: ein Substrat des Bewusstseinsprozesses zu leugnen. Auch dieses ist, idealistisch betrachtet, nichts als Vorstellung und unterscheidet sich hierin nicht von den äusseren Gegenständen der Sinne. Das einzige, was man zu Gunsten einer unvermittelteren Realität des Ich geltend machen könnte, und womit z. B. auch Erhardt (Metaphysik I, S. 425) argumentiert, ist der Umstand, dass die Ichvorstellung den Vorzug der Unräumlichkeit vor den Objekten der sinnlichen Anschauung voraushabe. Aber wie könnte dies gegen die unbedingte Gültigkeit des idealistischen Grundprinzips ins Gewicht fallen? Ich kann in allen diesen Versuchen, die Realität

Digitized by Google

des Ich auf idealistischer Grundlage zu retten, nur eine verzweifelte und aussichtslose Bemühung sehen, der Absurdität des erkenntnistheoretischen Nihilismus zu entgehen. Wenn der Idealist folgerichtig seine Prinzipien zu Ende denkt, darf er beim Ich so wenig stehen bleiben, wie bei Kausalität, Raum und Zeit. Es bleibt auf diesem Wege nichts Reales mehr übrig, nicht einmal die momentane Vorstellung, sei es als Bewusstseinsinhalt oder als Funktion. Denn der erstere ist an und für sich ideal und aus diesem Grunde das konträre und kontradiktorische Gegenteil von „real", die letztere ist ihrem Begriffe nach bewusstseinstranscendent und für die bewusste Vorstellung selbst unerreichbar, ist aber für den erkenntnistheoretischen Idealisten immanent, da er sich, wenn sie nicht bewusstseinsimmanent wäre, derselben auch nicht bewusst werden könnte, oder, mit andern Worten, da sie nur als bewusstseinsimmanente für ihn existiert.

Der Widerspruch der unmittelbaren Ichwahrnehmung mit dem Satze der Phänomenalität ist also nicht dadurch zu überwinden, dass man letzteren in konsequent idealistischem Sinne, welcher eine transcendentale Korrelation ausschliesst, festhält. Es ist eben nicht an der logischen Notwendigkeit vorbeizukommen, für eine Vorstellung, insofern sie passive Bewusstseinserscheinung ist, einen Träger, ein Subjekt zu hypostasieren. Dieser Zwang ist so stark, dass auch die modernen Vertreter der idealistischen Konsequenzen Kants vor einer Inkonsequenz nicht zurückschrecken, indem sie, wie oben erwähnt, das Ich, das sie mit der „Seele" identificieren (vgl. z. B. Erhardt l. c. S. 425 ff.), ohne weiteres als real hinnehmen. Sie sind zu dieser naivrealistischen Annahme genötigt, da die in ihr enthaltene Lösung des Ichproblems ihnen die einzige Möglichkeit bietet, sich vor dem absoluten Illusionismus zu retten. Es zeigt sich eben auch hier die Machtlosigkeit, mit ungenügend induzierten Prinzipien (und ein solches ist das idealistische Grundprinzip, dass alles nur im Bewusstsein existiere) gegen

Digitized by Google

die Logik der Thatsachen anzukämpfen. Jede Überlegung über das erkenntnistheoretische Verhältnis führt zu dem unabweisbaren Postulat einer ihr zu Grunde liegenden Funktion. Auch wenn diese in den Blickpunkt des Bewusstseins gerückt wird, so hört sie damit, dass sie sich im ideellen Sein spiegelt, nicht auf, ein für eben dieses Sein Transcendentes zu bleiben. Sie wird davon gar nicht berührt, ob sie vorgestellt wird oder nicht.

Das Nebeneinanderbestehen des idealistischen Grundprinzips und des unmittelbaren Ichbewusstseins ist also in keiner Weise aufrecht zu halten, und es ist auch in der That weder von Kant, der das Ich transcendental-realistisch ausdeutet, noch von den modernen Vertretern des Idealismus, die das Ich als selbstverständliche Realität auffassen, der Versuch gemacht worden, die Möglichkeit davon nachzuweisen. Wohl aber können wir die Perspektive andeuten, zu welcher der Versuch einer Überbrückung des in jenen zwei Sätzen liegenden Widerspruches unter Festhaltung beider Seiten führen müsste: es bliebe nichts übrig, als das transcendentale Korrelat der Ich-Vorstellung, dasjenige, was Kant „transcendentales Ich" nennt, mit der Ich-Vorstellung selbst, oder gar mit dem jeweiligen Bewusstseinsinhalt, ohne Rücksicht darauf, was gerade Bewusstseinsinhalt ist, zu identifizieren. Die Argumentation wäre etwa folgende: Der wechselnde Bewusstseinsinhalt wird als idealer unmittelbar wahrgenommen, real ist nur die Thatsächlichkeit des Bewusstseins; aber auch das Ich ist eine unmittelbar wahrgenommene Realität; eine Vereinigung dieses letzteren Satzes mit demjenigen von der alleinigen Realität des Bewusstseins ist aber nur angängig unter der Voraussetzung der Identität des Ich mit dem Bewusstsein, bezw. mit dem, was in einem gegebenen Zeitpunkt bewusstes Sein ist. Das ist nun ein so hirnverrücktes Ergebnis, dass seine Bestandteile sich nicht einmal zusammen denken lassen. Eben durch das Unlogische dieser Schlussfolgerung wird aber diejenige Anschauung vom Ich ad absurdum geführt,

Digitized by Google

die für den Idealisten die allein konsequente ist. Wie überall, hebt auch mit Hinsicht auf das Ich der Idealismus sich selber auf und mündet in einen absoluten Nihilismus, sobald er die letzten Konsequenzen seines einseitigen Standpunktes zieht. Dies giebt auch Rickert zu, wenn er sagt („Der Gegenstand der Erkenntnis", Frb. 1892, S. 14), „dass der erkenntnistheoretische Idealismus, konsequent entwickelt, zur ausdrücklichen Leugnung des individuellen Subjekts führen muss, da genau betrachtet alles Individuelle im Subjekt immanentes Objekt ist". Nur ist er im Irrtum, wenn er glaubt, über die vorliegende Schwierigkeit durch die Hypothese eines „Bewusstseins überhaupt" (S. 14) oder wie er sich an anderer Stelle (S. 79, 81) ausdrückt „unpersönlichen Bewusstseins" oder (S. 36, 78) „erkenntnistheoretischen Subjekts" — man wird hier unwillkürlich an Fichte's „überindividuelles" Ich erinnert (vergl. Windelband, „Geschichte d. neueren Phil.", II, S. 208 ff.) — hinauszukommen. Denn dieses ist letzten Endes ebenso Bewusstseinsinhalt, wie alles übrige, und genau in demselben Sinne dem „Satze der Phänomenalität", wie ihn Dilthey genannt hat, unterworfen, wonach „Alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung steht, Thatsache meines Bewusstseins zu sein". Dieser von Rickert, Schuppe, Rehmke, Natorp u. a. erstrebte Neufichteanismus nimmt in der Gegenwart eine hervorragende Stellung ein und hat namentlich die Logik und Erkenntnistheorie in vieler Hinsicht wertvoll bereichert; da sie indessen die soeben angedeutete Fundamentalschwierigkeit nicht ernstlich ins Auge zu fassen wagt und wohl auch mit dem besten Willen nicht beseitigen könnte, dürfte sie letzten Endes doch nur als Übergangsstadium für die Entwicklung der Philosophie in Betracht kommen.

Die letzten Konsequenzen seines Prinzips hat also, wie gesagt, noch kein Idealist gezogen. Wohl aber finden sich vielfach Theorien, welche als Kompromisse zwischen idealistischer Weltanschauung und Realität des Ich gelten können.

Digitized by Google

Besondere Berücksichtigung scheint mir diejenige Erhardt's zu verdienen, einmal, weil die im ersten Bande seiner „Metaphysik" enthaltene erkenntnistheoretische Grundlegung die meines Wissens ausführlichste und sachlichste Begründung der Idealität der Zeit, dieser für das Ichproblem wichtigsten formalen Kategorie, geliefert hat, und dann auch, weil er dem Verhältnis des Ich zum Bewusstsein selbst eine eingehende Erörterung widmet (S. 425—434). Meine nachfolgenden Bemerkungen schliessen sich an diese Stelle an.

Was vor allem an Erhardt's Darlegungen auffällt, ist die Unbestimmtheit der Ausdrucksweise, soweit das Ich in Frage kommt. Es ist ihm oft gleichbedeutend mit „Seele", an anderen Stellen wieder mit „Bewusstsein", wie überhaupt diese zwei letzteren Ausdrücke ohne Rechtfertigung gelegentlich promiscue gebraucht werden, während anderen Orts hinwiederum die Seele der „Träger des Bewusstseins" ist. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ist nur die letzte der angegebenen Bedeutungen angängig; unter „Seele" versteht man im allgemeinen das selber nicht ins Bewusstsein tretende Substrat der psychischen Prozesse eines organischen Wesens. Ob ein solches Substrat überhaupt vorhanden ist, ist eine Frage für sich, die mit der Definition des Seelenbegriffs nichts zu thun hat. Jedenfalls muss sich aber der Erkenntnistheoretiker dessen bewusst sein, dass er von der Seele nicht unmittelbar weiss.

Indessen ist diese unmittelbare Selbstwahrnehmung gerade dasjenige, was Erhardt beweisen will und zugleich schon durch seine Identifikation von „Seele" und „Bewusstsein" voraussetzt. Für Erhardt wäre ein Beweis seiner Behauptung eigentlich überflüssig, da sie ja einen Teil seiner Voraussetzungen bildet. Sein Beweis stützt sich nun im wesentlichen darauf, dass wir „bei der inneren Erfahrung, die wir von unserer eigenen Seele, von den Zuständen unseres eigenen Bewusstseins haben, dem wahren Sein der Dinge um so viel näher stehen, als wir von demselben bei äusseren Wahrnehmungen unter dem Einfluss

Digitized by Google

der Raumvorstellung weiter entfernt sind; denn an Stelle der letzteren tritt bei der inneren Wahrnehmung ja nicht etwa eine andere beschränkende Auffassungsform. Wenn also die Seele auch Erscheinung wäre, so würde sie doch hinsichtlich des ihr zukommenden Grades von Realität nicht auf eine Stufe mit der Materie zu stellen sein. Schon hierin liegt ein bedeutsamer, von Kant nicht gewürdigter Unterschied; dieser Unterschied stellt sich aber als noch grösser heraus, wenn wir bedenken, dass Materie und Seele nicht etwa in gleicher Weise einem dritten Subjekt, sondern dass die Materie der Seele und diese sich selbst erscheint."

Der Kern dieser Argumentation besteht in der schon eben erwähnten Ansicht, nach welcher unräumliche Bewusstseinsinhalte vor räumlichen den Vorzug grösserer Unmittelbarkeit haben sollen. Man mag dies im allgemeinen zugeben, aber gerade für Erhardt, der von dem idealistischen Apriori der Raumanschauung durchdrungen ist, verliert dieser Unterschied der räumlichen und unräumlichen Vorstellung jede Bedeutung. Auch der Raum ist ja nichts als Produkt einer aprioriischen Funktion, und wie sollte es auch anders sein, da ja eine transcendente Kausalität, und damit die Möglichkeit, dass irgend etwas Transcendentes — vorausgesetzt, dass es existiert — in das Bewusstsein treten könne, a limine geleugnet wird. Übrigens ist die Räumlichkeit nur eines der vielen kategorialen Verhältnisse, mit denen die äussere Erfahrung behaftet ist; und wenn man auch von der Räumlichkeit abstrahieren wollte, so bliebe noch vielerlei als Objekt des Bewusstseins übrig, und diesem allem, z. B. den modalen, kausalen, substantialen Beziehungen der objektiv-realen Sphäre würde dann wegen ihrer Raumlosigkeit nach Erhardt's Theorie dieselbe Unmittelbarkeit der Wahrnehmung zukommen müssen, wie der „Seele". Man sieht, es lässt sich vom idealistischen Standpunkt aus überhaupt kein wesentlicher Gegensatz zwischen innerer und äusserer Erfahrung konstruieren.

Aber selbst wenn wir Erhardt den von ihm behaupteten

Digitized by Google

„bedeutsamen Unterschied“ zugestehen, so scheitert doch seine Deduktion an der Unrichtigkeit seiner anderen Annahme, die darin besteht, dass „die Seele sich selbst erscheint“. Schon mit Hinsicht auf seine eigenen subtilen Ausführungen über die Nicht-Existentialität der Zeitlichkeit (S. 376 ff.) hätte er daran Anstoss nehmen müssen, mit einem Begriff zu operieren, der, wie „Seele“, eine reale Zeitlichkeit involviert. Denn „Seele“ ist eben einmal etwas Zeitliches und dies ist ohne Zweifel auch Erhardt's Meinung. Für die Momentaneität des subjektiven Geschehens hätten andere Ausdrücke zur Verfügung gestanden, wie „Bewusstseinszustand“, „Erscheinung“ für die ideal-phänomenale Seite, „Funktion“ oder „Prozess“ für die transcendent-reale. Dasjenige nun, was Erhardt über die Irrealität des Zeitlichen am Bewusstseinsablauf gesagt hat, muss ich für vollkommen zutreffend halten. Ich glaube nicht, dass jemals die Idealität und Apriorität der Zeit, welche von dem Bewusstsein als die Form seines eigenen Geschehens vorgefunden wird, eine exaktere und glücklichere Darstellung gefunden hat, als gerade bei Erhardt. Er hat gezeigt, dass die subjektive Zeit einer ursprünglichen Anlage des Subjekts entspringt, die zu ihrer Entwicklung zwar bestimmter Anregungen bedarf, aber deshalb nicht das Erzeugnis dieser Anregungen ist (S. 387), und dass der unmittelbare Bewusstseinsinhalt seine Stelle immer in der Gegenwart hat, die ganz gleichgültig alles das umfasst, was wirklich im Bewusstsein vorhanden ist (S. 396). Umso befremdender ist die Art und Weise, wie mit dem Seelenbegriff operiert wird. Hätte Erhardt das im Auge gehabt, was er wenige Seiten zuvor über das Illusorische einer unmittelbaren Wahrnehmung des Bewusstseinsablaufes gesagt hat, so wäre er jedenfalls gegen den Rückfall in den unkritischen Realismus, den er mit seiner unmittelbaren Ichwahrnehmung begeht, geschützt gewesen. So bleibt aber nichts übrig, als zur Widerlegung Erhardt's auf dessen eigene Untersuchungen zu verweisen, wenn man nicht selbst diese ausführlich wiederholen will.

Digitized by Google

Aber noch durch eine andere Ungenauigkeit leidet Erhardt's Beweisführung zu Gunsten einer unmittelbaren Anschauung des Ich, nämlich durch seine Nichtunterscheidung von Stoff und Materie. Sie besteht darin, dass er unter „Materie" den mit den sinnlichen Qualitäten behafteten Stoff versteht, und das reale Substrat des Stoffes, also das, was die realistische Philosophie gemeinsam mit der Naturwissenschaft als Materie bezeichnet, als Idealist leugnet oder vielmehr ignoriert, da er sich des erkenntnistheoretischen Unterschiedes des kraftlosen, in Qualitäten aufgelösten, phänomenalen und subjektiv-idealen Stoffes von der transcendent-realen, durch ihre Kraft wirksamen Materie nicht bewusst ist. Nur so ist es zu erklären, wenn Erhardt sagt (S. 426): „Die Materie geht darin auf, Erscheinung für ein anderes Subjekt, nämlich die Seele zu sein". Auf diese Weise muss er dazu gelangen, der „Seele" eine überragende Bedeutung beizulegen; sie wird der Träger der Welt, und es ist nur zu verwundern, dass Erhardt nicht zu der Konsequenz des Solipsismus fortschreitet. Daran hindert ihn aber die Vielheit der Seelen, durch die er im Widerspruch mit seiner idealistischen Tendenz zu einer realistischen Deutung des Raumes, als des principium individuationis, getrieben wird. Doch würde es an dieser Stelle zu weit führen, den komplizierten Gedankengängen des lehrreichen Philosophen weiter nachzugehen. Nur das eine möchte ich hier noch bemerken, dass, wie mir scheint, dieser Fortschritt zu transcendental-realistischen Theorieen eine weit glücklichere Lösung des Ichproblems durch Erhardt erhoffen lässt, wie wenn er sich dem Allbewusstseinsstandpunkt zugewandt hätte. Eröffnet er doch die Möglichkeit, die erkenntnistheoretische Zweiteilung, die bei der äusseren Erfahrung schon teilweise vollzogen ist, auch auf die innere zu übertragen, sodass das vorgestellte Ich von dem vorstellenden unterschieden wird.

Wir sind mit dieser Kritik des Seelenbegriffs dem Ziel unserer Untersuchung schon wesentlich näher gerückt. Jeden-

Digitized by Google

falls ist das, was sich im Bewusstsein als Seele oder als Substrat des Denkens darbietet, nicht selbst etwas Reales. Denn ein Bewusstseinsinhalt kann unter keinen Umständen real sein. Das vorgestellte Ich ist daher auch nicht etwas Thätiges oder Wirkungsfähiges, denn der Bereich des Wirkens ist die bewusstseinstranscendente Wirklichkeit, und das vorgestellte Wirken ist keines mehr, da alle Wirksamkeit beim Eingehen in die Form des bewussten Seins getötet und nur durch Nachbildungen in Gestalt von Bewegungserscheinungen oder sonstigen Empfindungen für das Subjekt repräsentiert wird. Dem vorgestellten Ich mangelt aber schliesslich auch die begriffliche Einheitlichkeit, d. h. die Fähigkeit, uno obtutu erfasst zu werden, was zur Genüge erhellt, wenn man versucht, sich klar zu machen, was man eigentlich unter „Ich" versteht.

Wenn sich aber so der Begriff des Ich als im höchsten Grade unanschaulich und daher unrealisierbar herausstellt, liegt es nahe, behufs Gewinnung eines festen Punktes zu den ihn konstituierenden Elementen weiterzuschreiten bzw. herabzusteigen, und als solche erweisen sich die Bewusstseinsvorgänge. „Der einfachste Blick auf mein eigenes Bewusstsein lehrt mich, dass ich ein Wissen von meinen eigenen Bewusstseinsvorgängen besitze" (Volkelt, „Erfahrung und Denken", S. 28). Dieser Satz drückt eine unbestreitbare Wahrheit aus, indessen bedarf er für unsere Zwecke noch in einer Beziehung einer genaueren Bestimmung; denn unter „Bewusstseinsvorgängen" kann man ebensowohl die einzelnen Bewusstseinsinhalte und -zustände verstehen, als die dem Bewusstsein zugrunde liegenden und von demselben begleiteten psychischen Vorgänge oder Funktionen, die selbst nicht bewusst werden. Von diesen zwei Bedeutungen ist nun die letztere selbstverständlich ausgeschlossen, da ich von etwas nicht-Bewusstem nur mittelbar etwas wissen kann. Wenn das Wort „Bewusstseinsvorgang" in dem gegebenen Zusammenhang einen Sinn haben soll,

Digitized by Google

so kann es nur der von „Bewusstseinszustand“ sein, was also dafür eingesetzt werden könnte.

Aber auch bei Bewusstseinszuständen, d. i. einem zeitlich geordneten Nebeneinander oder Nacheinander, kann man nicht stehen bleiben, wenn es darauf ankommt, das Elementarste des Bewusstseins festzustellen. Unmittelbar gegeben ist nämlich nicht ein zeitliches Auseinander des Bewusstseins, sondern jeweils nur der momentan gegenwärtige Bewusstseinsinhalt. Nur die augenblickliche Gegenwart ist, und deshalb ist auch die Aktualität des Bewusstseins stets auf diese beschränkt. Realität kommt nur dem unteilbaren Zeitpunkt zu, der zwischen Vergangenheit und Zukunft liegt. Daher kann auch das Bewusstsein nur in dem punktuellen Momente der Gegenwart wirklich sein, und dasselbe gilt auch von dem Inhalt des Bewusstseins, gleichgültig, welcher Art dieser Inhalt ist. Hieraus folgt — und dies festzustellen erscheint von Wichtigkeit —, dass auch nur der gegenwärtige Bewusstseinsinhalt unmittelbar gegeben ist, nicht aber eine Mehrheit von solchen, wie sie sich etwa im Bewusstseinsablauf darstellt. Der Bewusstseinsablauf ist nämlich nicht in der eigentlichen realistischen Bedeutung des Wortes, vielmehr wird die Anschauung desselben durch die apriorische Kategorialfunktion der Zeit als ideelles Gebilde innerhalb eines momentanen und in sich zeitlosen Bewusstseinszustandes erzeugt. Eine Zeitreihe von passiven Vorstellungen ergiebt sich für das Bewusstsein ebensowenig aus einer Summierung aktueller zeitloser Bewusstseinszustände, wie sich die räumliche Anschauung aus einer Summe unräumlicher Empfindungen bildet. Zur Erklärung der Genesis der Raumanschauung hat man seine Zuflucht zu Lokalzeichen genommen, ähnlich wird man — beiläufig gesagt — die Entstehung der Zeitanschauung durch eine Art von Temporalzeichen erklären müssen, wenn auch nicht abzusehen ist, wie man sich diese vorzustellen hat. Denn wie könnte die zeitliche Ordnung des Gewesenen in der Erinnerung möglich sein, wenn nicht durch eine selbst

Digitized by Google

unbewusst bleibende Ordnung, welche irgendwie mit der realen Entstehung der Bewusstseinsvorgänge in Beziehung und stetem Zusammenhang sich befindet? In dem einzelnen Bewusstseinsmomente kann der Grund dieser zeitlichen Anordnung jedenfalls nicht gefunden werden, und daher erscheint mir auch die Ablehnung einer derartigen Temporalzeichentheorie durch Erhardt, dessen sonstigen Ausführungen über die Apriorität der ideellen Zeitlichkeit ich im übrigen durchaus beistimme, nicht genügend begründet.

Die Frage nach dem Wesen und der Entstehung des Zeitbewusstseins ist von zu grosser Bedeutung für das uns beschäftigende Problem, als dass ich eine mit den obigen Ausführungen in teilweisem Widerspruch befindliche Hypothese unerwähnt lassen könnte, die von einer Seite aufgestellt worden ist, welcher wir besonders wertvolle Untersuchungen über das Ich verdanken. Ich meine die in Hartmann's „Kategorienlehre" S. 83 ff. entwickelte Lehre von der Entstehung der subjektiven Zeit. Hiernach bilden „die unmittelbar über der Unterschiedsschwelle liegenden Zuwachse" von Zeitempfindungen die letzten unüberwindlichen Einheiten, aus deren Aggregation sich mosaikartig die subjektive Zeitwahrnehmung zusammensetzt. Ob und inwieweit Hartmann's Theorie mit anderweitigen Ergebnissen der physiologisch-psychologischen Forschung übereinstimmt oder vereinbar ist, kommt hier nicht in Betracht, wohl aber, dass es selbst eine Theorie ist, die mit anderen wissenschaftlichen Hypothesen zur Erklärung des Zeitgefühls die Eigenschaft teilt, dass sie die reale Zeit ausserhalb des Bewusstseins schon voraussetzt. Dadurch verliert aber Hartmann's Annahme ihre Bedeutung für die erkenntnistheoretische Frage, ob die Zeit lediglich eine Form des Bewusstseins oder zugleich eine bewusstseinstranscendente reale Form ist. Hartmann*) nimmt an, dass die Zeitlichkeit

*) Ebenso Drews „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik", Frb. 1898: „Der transcendenten Zeitfolge entspricht in unserem Be-

Digitized by Google

des Bewusstseinsablaufs unmittelbar wahrgenommen wird, befindet sich aber hiermit im Widerspruch mit seinem im übrigen konsequent durchgeführten erkenntnistheoretischen Dualismus, nach welchem überhaupt nichts in seinem An-sich-sein wahrgenommen werden kann. Ich kann daher auch Hartmann's gelegentliche Gleichsetzung von konsequentem Idealismus mit „Traumidealismus“ *) nicht für richtig halten, insofern beim Traum die Realität des Bewusstseinsablaufs und hiermit auch der Zeit nicht eliminiert ist. Allerdings giebt Hartmann streng genommen eine Realität des Bewusstseinsablaufs nicht zu, sondern (laut frdl. brieflicher Mitteilung) „nur ein Sein im Sinne der Thatsächlichkeit oder des unmittelbaren Gegebenseins, das nur einen idealen Ablauf hat; die Realität des zeitlichen Ablaufs steckt erst in der realen, unbewussten, bewusstseinerzeugenden Thätigkeit“. Nach meiner Ansicht wird indessen durch diese Formulierung, nach welcher „das Sein im Sinne der Thatsächlichkeit“ des Bewusstseins einen „idealen Ablauf habe“, das Wesentliche des von mir erhobenen Einwandes nicht entkräftet, indem der Bewusstseinsablauf, mag er als „ideal“ oder als „real“ bezeichnet werden, in dem obigen Zusammenhang von dem unmittelbar gegenwärtigen Bewusstseinszustand, der allein thatsächlich gegeben ist, nicht

---

wusstsein die subjektive Zeitfolge von Empfindungen, und nur das kann Gegenstand der Untersuchung sein, auf welche Art wir eine Vorstellung der Zeitverhältnisse gewinnen . . . , Die Zeit ist sonach keine apriorische Funktion der Seele, weil es ohne Zeit auch keine Empfindung geben könnte.“

*) Vgl. „Grundproblem der Erkenntnistheorie“, S. 58 ff.: „Der konsequente transcendentale Idealismus kann auch Traumidealismus genannt werden.“ Anderswo macht sich eine richtigere Einsicht in die wahren Konsequenzen des Idealismus geltend, so (S. 65): „Der transcendentale Idealismus kann eigentlich immer nur mit der momentanen Gegenwart des absoluten Lebenstraumes rechnen“, wo nur das „eigentlich“ nicht am Platze und durchaus überflüssig ist. Vgl. ferner „Kritische Grundlegung des transc. Realismus“, 3. Aufl., S. 46—48, wo aber mehr das Illusionistische als das Nihilistische der idealistischen Konsequenzen zum Ausdruck gebracht wird.

Digitized by Google

umspannt gedacht wird, vielmehr im Verhältnis zu dem momentan gegenwärtigen Bewusstseinszustand das Umspannende und daher Transcendente ist. Thatsächlich gegeben ist eben nur meine momentane Vorstellung; alles was über dieselbe hinausliegt, ist nicht, ist daher nicht-seiend im absoluten Sinne des Wortes, und ich kann daher auch nicht, ohne über das Thatsächliche und unmittelbar Gegebene hinauszugehen, sagen, dass jenes zu diesem irgend eine Beziehung „habe", denn hierin liegt schon eine mit dem streng empiristischen Prinzip unverträgliche Hinausprojicierung eines Bewusstseinsimmanenten in eine supponierte transcendente Sphäre.

Es ist ja in der That sehr verführerisch, den Empfindungsablauf als unmittelbar zeitlich gegebenen zu betrachten. Dem steht aber entgegen, dass der Satz der Phänomenalität, nach welchem alles Sein mir nur als Inhalt einer Vorstellung gegeben ist, auch auf ihn Anwendung findet, dass er zwar in einem gegebenen Moment als bewusstseinsimmanentes Objekt sich darbietet, in seinem An-sich-sein aber ebenso wenig zugänglich ist, wie irgend sonst ein Gegenstand der Erfahrung. Dies ist aber auch schon aus dem Grunde ausgeschlossen, weil die Vorstellung des Bewusstseinsablaufs — und nur mit der Vorstellung haben wir überhaupt zu rechnen — das Ergebnis einer Synthese vergangener d. i. irrealer Bewusstseinszustände ist, welche sich nur dadurch realisieren lässt, dass jene Zustände in einer simultanen Anschauung verknüpft werden. Wenn aus einer solchen Anschauung nun irgend etwas herauskommen soll, wie Zeitempfindung, die unzertrennlich ist von der Wahrnehmung extensiver Unterschiede der Dauer, so müssen in den psychischen Elementen, aus welchen das Zeitbewusstsein konstruiert wird, jene Unterschiede repräsentative enthalten sein, aber jedenfalls nicht als zeitliche, da keine unmittelbare Beziehung zwischen einem Gegenwärtigen und Vergangenen, d. h. Seienden und Nichtseienden, denkbar ist. Die ins Bewusstsein fallende Vielheit von Zeitmomenten

Digitized by Google

setzt in dem Substrate dieser Vorstellung eine Verschiedenheit voraus, die aber selbst nicht zeitlich ist. Es verhält sich hier ähnlich, wie bei der unbewussten Produktion der Räumlichkeit, deren psycho-physische Elemente auch nicht selbst schon räumlich sein können. Es ist Lotze's Verdienst, diese Thatsache festgestellt und in seiner Theorie der Lokalzeichen niedergelegt zu haben. Es ist nur ein naheliegender Analogieschluss, wenn man, wie ich dies schon angedeutet habe, entsprechend den Raumzeichen auch Zeitzeichen annimmt. Ist es auch vielleicht nur eine Hilfshypothese, vermittelst deren wir uns ewig verschlossene Verhältnisse nahe zu bringen suchen, so ist es doch eine solche, die nach dem Stande unserer Kenntnisse logisch gefordert ist, und die, wie ich glaube, von jedem, der einmal Sinn und Bedeutung davon erfasst hat, als unabweisliche wird anerkannt werden müssen.

Auf die Bedeutung der Zeit mit Hinsicht auf das Zustandekommen der Erfahrung wurde schon an anderer Stelle hingewiesen. Es wurde dort schon ausgeführt, dass die genannte Kategorie die allererste Stelle unter den für das Bewusstsein in Betracht kommenden Kategorien einnimmt, und zwar deswegen, weil sie die conditio sine qua non des Bewusstseins ist, und weil sogar die Vorstellung und der Begriff des Bewusstseins nicht zustande käme, wenn die Vorstellung und der Begriff der Zeitlichkeit nicht schon zuvor als etwas positiv Gegebenes vorhanden wäre und für die Bildung der komplizierteren Begriffe zur Verfügung stände. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn man es als eine allgemein gültige Thatsache behauptet, dass in jedem Begriff, mag er im besonderen sein wie er wolle, ein zeitliches Element enthalten ist, welches vielleicht nicht immer im Blickpunkt des Bewusstseins steht, das sich aber jederzeit aus seinem impliciten Verhältnis durch logische Zergliederung des Begriffs explicieren liesse. Die Zeitlichkeit des Bewusstseins, Denkens, Vorstellens und infolge dessen auch des Handelns ist demnach für eine naive Betrachtung

Digitized by Google

als etwas Selbstverständliches und keiner weiteren Erklärung Bedürftiges unmittelbar gegeben, und über dieses unmittelbare Gegebensein wird sich auch kein Zweifel geltend machen können, da das Denken auch bei dem angestrengtesten Denken über sich selbst nie an einem Punkte angelangt, welches den Kategorialbegriff der Zeit nicht schon voraussetzte. Indessen giebt die Kategorie der Zeit doch noch zu verschiedenen kritischen Fragen Anlass, und zwar zunächst zu der mehr psychologischen, als erkenntnistheoretischen, was denn das Eigentümliche und Wesentliche der Zeitkategorie sei, alsdann, wie sie zustandekomme, und schliesslich, in welchem Verhältnis die erkenntnistheoretisch immanente Zeit zu einer problematischen transcendenten Zeit stände.

Da wird man sich denn vor allem darüber klar sein müssen, dass unser Begriff, Anschauung, Vorstellung (oder wie man es sonst bezeichnen mag) der Zeit genau ebenso wie jeder andere Abstraktionsbegriff auf Grund der Erfahrung gewonnen ist, wobei für den Begriff der Erfahrung abgesehen von der Zeitlichkeit derselben das Bestehen aus einer Vielheit von einzelnen Wahrnehmungen oder Erfahrungselementen wesentlich ist. Die Vorstellung der Zeitlichkeit wird ohne besondere Reflexion auf dieselbe in der Weise erzeugt, dass die lineare eindimensionale Ausdehnung des Bewusstwerdens und des Vorstellens eine durch äussere und innere Bedingungen geregelte Ordnung und Folge der einzelnen bewussten Momente mit sich bringt und dass zu dieser Kategorialfunktion der Kategorialbegriff der Zeit dadurch hinzukommt, dass jene Ordnung und das noch nicht an und für sich bewusste quantitative Verhältnis der zwischen einzelnen Bewusstseinsmomenten verstrichenen Zeitintervalle im Bewusstsein objektiviert wird.

Der Kategorialbegriff der Zeit ist also nicht mit der Kategorialfunktion der Zeit zu verwechseln. Abgesehen davon, dass ersterer eine Abstraktion aus einer Vielheit von Erfahrungsthatsachen ist, während die Kategorialfunktion das

Digitized by Google

erzeugende Prius eben dieser Erfahrung ist (dessen wir allerdings auch erst durch induktive Bearbeitung der Erfahrung bewusst werden), ist uns, d. h. für unser Bewusstsein und Denken, nur der Begriff der Zeit unmittelbar als Teil und Glied unseres Bewusstseinsinhaltes gegeben, während die von der zufälligen subjektiven Vorstellung unabhängige zeitliche Anordnung der Erfahrung selbst nicht in ihrem Ansichsein in das Bewusstsein eingehen kann, sondern nur durch die besonderen Vorstellungen des zeitlichen Geschehens gedacht wird, behaftet mit der dem Vorstellungs- und begrifflichen Sein eigentümlichen Form. Es liegt also eine Korrelation zwischen bewusstseinsimmanenter und -transcendenter Zeit ohne Zweifel vor, und auch der Idealist kann sich gegen diese Thatsache nicht auflehnen: die Zeit erweist sich hier als dem idealistischen Prinzip überlegen, und selbst wenn es gelingt, die Frage nach der Existentialität, oder was dasselbe heisst, Bewusstseinstranscendenz der Zeit in ihrer ganzen Tragweite zu überschauen, so kann doch auch dies wiederum nur unter der Voraussetzung geschehen, dass man gegen den zeitlichen Ablauf des zu einer derartigen Überlegung erforderlichen Gedankenprocesses, also gegen die Zeitlichkeit des Denkens selbst, vorübergehend willkürlich die Augen verschliesst.

Diese Eigentümlichkeit der auf das Wesen der Zeit gerichteten erkenntnistheoretischen Überlegung ist indessen geeignet, auf den Punkt hinzuführen, an welchem der Hebel zur Beseitigung der vorliegenden Schwierigkeiten angesetzt werden muss. Es hat thatsächlich keinen Wert, über die Zeitlichkeit des äusseren Geschehens, des Handelns oder anderer komplizierter Vorgänge zu disputieren und zu reden, solange nicht festgestellt ist, wie es sich mit der Zeit bei dem inneren Geschehen des subjektiven Bewusstseinsablaufs verhält. Statt also der Frage: „Wie ist Zeit möglich?“ im Sinne Kants durch Erwägungen allgemeiner Art und durch den Versuch, eine von vornherein in Aussicht genommene erkenntnistheoretische Stellungnahme durch

Digitized by Google

Beweise zu rechtfertigen, näher zu treten, empfiehlt es sich aus der Natur der Sache heraus, zunächst unter Absehung von allem Äusseren nichts weiter zu berücksichtigen als den Bewusstseinsablauf nach seiner rein-formalen Seite und durch Zergliederung desselben in seine Elemente dessen habhaft zu werden zu suchen, was als das eigentliche Material, aus dem sich der Begriff des Bewusstseins bildet, angesehen werden kann.

Da ist es denn von entscheidender Bedeutung, dass man sich darüber klar ist, dass der Bewusstseinsablauf, soweit wir uns desselben bewusst sind, — und nur als spezielles Objekt des Bewusstseins kommt selbstverständlich der Bewusstseinsablauf für uns in Betracht, — die Zeit als begriffliches, vorgestelltes, ideales Element in sich enthält, dass wir aber zu der Bildung einer derartigen Vorstellung, welche das Zeitliche am Bewusstseinsablauf zum Gegenstand hat, auf eine ganz spezielle und momentane Vorstellung angewiesen sind; denn, als Begriff und Vorstellung betrachtet, macht der Bewusstseinsablauf von der Regel, dass die begrifflichen Einzelvorstellungen momentan sind, keine Ausnahme. Man nehme z. B. gerade die Erörterung, in welcher wir uns eben befinden: die verschiedensten Begriffskombinationen lösen sich ab, neue Begriffe treten hinzu und verbinden sich zu neuen Vorstellungsgebilden; auch der „Bewusstseinsablauf" ist einer von diesen Begriffen, aus welcher sich der Text unserer Betrachtung unter mannigfacher Verschlingung der Fäden webt. Die ganze Überlegung vollzieht sich als ein zeitlicher Ablauf der Gedanken, aber wenn innerhalb derselben von einem „Bewusstseinsablauf" die Rede ist, so wissen wir, dass wir beides nicht in einen Topf werfen dürfen, dass der zeitliche Ablauf dieser Untersuchung mit Bezug auf den Gegenstand dieser letzteren transcendent ist und bleibt, während der Begriff des Bewusstseinsablaufs als Gegenstand der Überlegung nicht gut anders als immanent sein kann.

Der Bewusstseinsablauf ist demnach gar nicht unmittel-

Digitized by Google

bar „gegeben", wenn man es mit der genauen Entsprechung des Ausdrucks ernst nimmt, sondern höchstens mittelbar, nämlich vermittelt durch eine Vorstellung, die sich in einem gewissen Zeitpunkt innerhalb der Vorstellungskette bildet. Diese einzelne Vorstellung ist denn auch, wenn wir davon absehen, was der jeweilige Inhalt der Vorstellung ist, das letzte, einfachste und nicht weiter zerlegbare, das einzige, was jeweils dem Bewusstsein unmittelbar gegeben ist. Des weiteren entnehmen wir dieser Betrachtung, dass deswegen, weil kein Grund vorhanden ist, eine Vorstellung der andern über- bezw. unterzuordnen, weil also die Vorstellungen als Glieder einer in sich geschlossenen und einheitlichen Reihe einander gleichwertig sind, von dem spezifischen Charakter der einzelnen Vorstellungen abstrahiert werden darf, und die Vorstellung, ganz im allgemeinen betrachtet, als das Grundelement des Bewusstseins, wie überhaupt alles subjektiven Seins, aufzufassen ist. Des weiteren folgt aus dem Gesagten, dass sich die Frage des Verhältnisses des Bewusstseins i. a. zur Zeit auf die nach dem Verhältnis der einzelnen Vorstellung zur Zeit reduzieren lässt.

Allerdings so ganz einfach und durchsichtig ist das Zeitverhältnis auch auf dieser elementareren Stufe noch nicht. Verschiedenes muss erwogen werden. Zunächst: Ist die einzelne Vorstellung von wenn auch noch so geringer zeitlicher Dauer? Oder tritt die Vorstellung, ihrem ideellen Inhalt nach, der ja von dem zeitlichen Eingeordnetsein der betreffenden Vorstellung nicht tingiert ist, vollkommen aus dem zeitlichen Verhältnis heraus, wäre also selber unzeitlich und würde nur nachträglich und vermittelst einer besonderen späteren Reflexion in den Vorstellungsablauf eingeordnet? Und ferner, wie lässt sich denn, vorausgesetzt, dass die einzelne Vorstellung eine gewisse Dauer hat, das Zeitintervall zwischen Anfang und Ende derselben bestimmen? Ist das nicht wiederum nur durch andere Empfindungen und Vorstellungen, also ideelle Zustände, möglich, sodass aus einem circulus vitiosus insofern gar nicht herauszukommen

Digitized by Google

wäre, als man Gleiches mit Gleichem zu messen gezwungen wäre? Wie ist ausserdem eine solche andauernde Vorstellung möglich? Ist sie zusammengesetzt aus unendlich vielen Zeitdifferentialen, die unter sich gleich oder jeweils nur minimal von einander abweichend ein einheitliches Gesamtbild ähnlich zu stande bringen, wie der Anblick einer raschen Folge von Momentaufnahmen eines in der Bewegung begriffenen Gegenstandes? Oder steht sie mit einem Schlage da, um nach einiger Zeit zu erlöschen? Alle diese Fragen hängen eng mit einander zusammen, und nur die Rücksicht auf die enge Begrenzung des unserer Arbeit gesteckten Zieles kann es entschuldigen, wenn wir unter möglichstem Fernhalten psychologischer Erwägungen das, was für die erkenntnistheoretische Betrachtung des Zeitproblems von Wichtigkeit erscheint, hervorheben.

Und da ergiebt sich, wenn man dieses Verhältnis von Zeitlichkeit und Einzelvorstellung in seinem ganzen Umfange von dem Standpunkte der Erkenntnistheorie aus erwägt, als ein von selbst einleuchtendes, nicht weiter deducierbares, sondern nur durch eine Art von nicht-sinnlicher Anschauung erfassbares wichtigstes Resultat die Einsicht, dass die Zeit in dem Bewusstsein nicht anders vorliegt, wie irgend ein anderes Bewusstseinsobjekt: sie ist eben für uns nur ideal und bewusstseinsimmanent, und sowenig wir mit Bezug auf einen sinnlichen Gegenstand apodiktisch etwas darüber aussagen können, ob dem vorgestellten Gegenstand ein wirklicher entspreche, so wenig können wir dies mit Hinsicht auf die Zeit. Es bewahrheitet sich also auch hier der empiristische Grundsatz, dass uns alles nur in der Erfahrung gegeben ist, und dass wir mit dem besten Willen über etwas Bewusstseins-Transcendentes nichts mit Gewissheit aussagen können. Mit Wahrscheinlichkeit, ja! In vielen Fällen sogar mit einer Wahrscheinlichkeit, die an Gewissheit grenzt, und die für uns den Wert der Gewissheit annehmen kann, ohne dass wir befürchten müssten, unser Rechnungsansatz würde deswegen falsch werden. Diese

Digitized by Google

Wahrscheinlichkeit besteht auch, und zwar in sehr hohem Masse mit Hinsicht auf die erkenntnistheoretische Korrelation der vorgestellten und der wirklichen Zeit. Dass eine der vorgestellten Zeit entsprechende bewusstseinstranscendente und von der besonderen Form des ideellen Seins unabhängige Zeit, oder, vorsichtiger ausgedrückt, eindimensionales Verhältnis besteht, ist eine Annahme, die nach dem Gesagten nicht weiter zu beweisen und daher nur Axiom ist. Sie ist aber, im Gegensatz zu dem idealistischen Axiom, von dem wir früher sprachen, von einer so hohen Wahrscheinlichkeit, dass ein Beweis hier ebenso überflüssig erscheint, wie für den geometrischen Satz, dass die Gerade die kürzeste Linie zwischen zwei Punkten ist.

Es liegt mir also durchaus fern, durch meine kritische Stellungnahme gegenüber Hartmann dessen erkenntnistheoretischen Resultate, welche auf die Behauptung einer transcendentalen Beziehung der bewusstseinsimmanenten Zeit zu einer transcendenten abzielen, irgendwie in Abrede stellen zu wollen. Im Gegenteil glaube ich, dass der Idealismus nur durch die strikte Darlegung dessen endgültig zu überwinden ist, dass er, wenn er konsequent sein will, nicht einmal von einer Mehrheit oder einem zeitlichen Ablauf von Vorstellungen reden darf, dass er sich also zum Bekenntnis des absoluten Nihilismus reduziert sieht, was noch weniger bedeutet als „Agnosticismus“ oder „der Begriff des absoluten Scheins“, mit welchem Hartmann die letzten Konsequenzen des erkenntnistheoretischen Idealismus charakterisiert hat (Krit. Grdl. des transc. Real., 3. Aufl., S. 47). Und andererseits glaube ich, dass der Standpunkt des kritischen Realismus nur dann gegen alle idealistischen Einwände gefeit ist, wenn er die Anwendbarkeit des Satzes der Phänomenalität auf alles und jedes, was Inhalt der Erfahrung ist (und ausserhalb derselben existiert ja nichts für uns als bewusste Wesen), also auch auf den Bewusstseinsablauf, zugiebt. Solange der transcendentale Realismus diese Notwendigkeit nicht einsieht, ist er rückständig und

Digitized by Google

hat keine Erwiderung auf den von idealistischer Seite geführten Nachweis der Apriorität der Zeit, den er nur anzunehmen braucht, um eine neue Waffe gegen den Idealismus zu besitzen. Das Grundprinzip für die Widerlegung des transcendentalen Idealismus beruht aber in dem von Volkelt proklamierten Prinzip der logischen oder Denknotwendigkeit, welche für die Mannigfaltigkeit des Erfahrungsinhaltes eine Erklärung fordert und diese nur in der Annahme einer bewusstseinstranscendenten Verschiedenheit und Vielheit findet. Aus diesem Prinzip, wenn es auf die Vielheit der von einer Bewusstseinseinheit umspannten Vorstellungen angewendet wird, ergiebt sich die notwendige Anerkennung einer realen zeitlichen Ordnung, welche sowohl für den subjektiven Bewusstseinsablauf, wie für den Ablauf der materiellen Veränderung unserer Umgebung massgebend ist. Man mag sich allerdings fragen, wie das transcendente Korrelat der vorgestellten Zeit zu dieser sich ihrer Wesenhaftigkeit nach verhält, und auch zu jenen physischen und psychischen Zustände, welche, wie wir annehmen müssen, die subjektive Kategorialfunktion der Zeit und unser Zeitgefühl aus sich hervortreiben und so das Mittelglied zwischen bewusstseinstranscendenter und -immanenter Zeit bilden. Aber wenn wir schon inbezug auf die psycho-physische Grundlage des Bewusstseins auf Hypothesen angewiesen sind (vgl. z. B. v. Kries, „Die materielle Grundlage des Bewusstseins", Frb. 1900), so wird man sich in Hinsicht auf das Wesen der transcendenten Zeit erst recht mit einem non liquet bescheiden müssen. Die Frage danach involviert eine unlösbare Aufgabe, weil man zu ihrer Beantwortung aus dem Bewusstsein heraustreten müsste. Jedenfalls wird aber als Resultat der angestellten Erörterung gelten dürfen, dass eine transcendente Zeit zwar existiert, dass sie aber nicht ohne weiteres in unser Bewusstsein eingeht.

Wir sind übrigens mit dieser Betrachtung an einem Punkte angekommen, wo das rein logische Verfahren plötzlich im Stiche lässt, und der Verstand durch die Alternative,

Digitized by Google

in welche er durch die Wahl zwischen Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit, oder vielmehr zwischen höherem und niederem Grade von Ungewissheit gebracht wird, au die Mitwirkung eines anderen seelischen Faktors angewiesen ist, auf die er sonst i. a. mit Recht verzichtet, nämlich des Gefühls. Dass dieses als die tiefste Triebfeder für die Gestaltung philosophischer Weltanschauungen entscheidend ist, ist seit Hegel wiederholt und durchaus richtig ausgeführt worden.*) In der Art und Weise, wie sich der einzelne zum erkenntnistheoretischen Grundproblem verhält, realistisch oder idealistisch oder sonstwie, kommt diese Macht des Gefühls und der charakterologischen Veranlagung gerade an den Grenzen, welche der Gewissheit gezogen sind und an denen das weite Gebiet des Möglichen anhebt, zur Geltung — für den Vorsichtigen eine Warnung und zugleich eine Aufforderung, die kritische Erwägung des Problems nach einer anderen Richtung hin fortzusetzen. In dem vorliegenden Falle wird es sich darum handeln, festzustellen, in welcher logisch-begrifflichen Beziehung das Ich zum Subjekt des Bewusstseins steht.

„Subjectum" war die nicht ganz genaue Übersetzung des griechischen ὑποκείμενον, eines grammatischen Ausdrucks, welcher den der Satzaussage „zu Grunde liegenden" Substantialbegriff bezeichnete. Das Wort ὑποκείμενον war indessen nebenher auch philosophischer terminus, wurde aber im Verein mit einem anderen Synonymon, οὐσία, durch „Substanz" oder, weniger schulgemäss, durch „Substrat" wiedergegeben. Diese verschiedenen lateinischen termini haben nun wieder eine wechselreiche Geschichte, die auch heute noch insofern nicht abgeschlossen ist, als die von ihnen betroffenen philosophischen Anschauungen sich noch im Fluss befinden und in absehbarer Zeit auch nicht dazu gelangen werden, in den Zustand der Stabilität einzutreten. Uns interessiert diese terminologische Entwicklungsgeschichte

*) Vgl. Volkelt, „Erfahrung und Denken", S. 462 ff.

Digitized by Google

erst von Kant an. Kant steht gewissermassen auf der Scheidegrenze zwischen der Scholastik, die in ihren letzten Ausläufern durch die Schule Wolff's repräsentiert wird, und der modernen Philosophie. Er hat die alten scholastischen Bezeichnungen verwendet, aber für andere erkenntnistheoretische Begriffe, und er war dazu gezwungen, da ihm für sein vollkommen neues und vielverästeltes System keine anderen termini zur Verfügung standen. Er passte also die alt-ererbten wohl oder übel seiner neuen Erkenntnistheorie an. Eine Kritik des Subjektbegriffes wird sich demnach vor allem auf den kantischen Sprachgebrauch beziehen müssen.

Bei Kant sind nun zwei verschiedene Beziehungen des Subjektsbegriffs zu unterscheiden, was mit der erwähnten Doppelseitigkeit seiner historischen Stellung zusammenhängt. In erster Linie ist für ihn Subjekt dasjenige, was, wie die πρώτη οὐσία des Aristoteles*), „nicht zu einer Bestimmung oder zum Prädikat eines anderen Dinges gebraucht werden kann".**) Demgemäss entspricht die Vorstellung des Ich „dem Subjekt, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhärieren" und welches selbst „nicht als Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden kann" (ebd.). Aus dieser logischen Auffassung des Subjektsbegriffs, die in der bisherigen Philosophie üblich gewesen war und die bis auf die Kategorienlehre des Aristoteles zurückgeführt werden kann, erklärt sich auch, dass Kant das Problem einer Vielheit von bewussten Subjekten einfach ignorieren konnte. „Dass das Ich der Apperception, folglich in jedem Denken, ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöst werden kann, mithin ein logisch einfaches Subjekt bezeichne, liegt schon im Begriffe des Denkens" (K. d. r. V. 2. Aufl. S. 407). Kant hat also die Frage, ob es nur ein oder ob es mehrere erkenntnistheoretische Subjekte giebt,

*) E. v. Hartmann, „Gesch. d. Metaphysik", I, S. 54.

**) „Kritik d. r. Vernunft", [1] S. 349 ff.

Digitized by Google

vom Standpunkt der reinen Vernunft aus monistisch beantwortet. Jedenfalls spricht er von Subjekt immer nur im Singular. Hierin zeigt sich wohl eine Art von Reminiscenz an den früheren Schulgebrauch, wo „Subjekt" auch nie anders als im Sinne des ὑποκείμενον und der Einheit verwendet wird.

Viel wichtiger aber, als diese rein logische Beziehung des Subjektsbegriffes, ist für dessen Auffassung meines Erachtens der Umstand, dass „Subjekt", abgesehen von dem logischen Verhältnis zum Prädikat, das erkenntnistheoretische Korrelat des „Objekts" bezeichnet. „Objekt" ist, um uns kurz zu fassen, das gegenständliche Sein, die Erscheinungen im Sinne der empirischen Realität und als Inhalt der Erfahrung, „Subjekt" dagegen dasjenige, dem die Dinge phänomenal entgegentreten, d. i. der Träger der Erscheinungswelt. Von besonderen und nebensächlichen Begriffsnuancen möge hier abgesehen werden. Die angegebene Definition ist nun aber nur in relativem Sinne als eine solche anzuerkennen; man könnte sie als eine Art von negativer oder disjunktiver Definition bezeichnen, indem gar keine positiven und eigentümlichen Merkmale des zu Definierenden angeführt werden. Die Definition erschöpft sich darin, dass wir erfahren: Subjekt ist das, was nicht Objekt ist. Objekt ist aber der gesamte Inhalt der Erfahrung. Das Subjekt ist also nicht in der Erfahrung enthalten, muss aber als ein integrierender Bestandteil einer logischen Weltanschauung zu jener hinzugedacht werden, ohne dass sich aber etwas Spezielles darüber sagen liesse. Es ist daher ein Grenzbegriff der reinen Vernunft, und wenn auch Kant den Begriff des Subjekts nicht ausdrücklich als einen solchen charakterisiert hat, so würde doch diese Auffassung ohne Zweifel derjenigen Kants entsprechen.

Und auch darin gehen wir schwerlich fehl, wenn wir die Rekonstruktion des Subjektsbegriffes bei Kant durch die Heranziehung eines anderen Grenzbegriffs unterstützen, nämlich des „transcendentalen Ich". Es ist Kant hoch

Digitized by Google

anzurechnen, dass er sich der Konsequenzen seines idealistischen Standpunktes in solchem Umfange bewusst war, dass er auch vor dem Ich, als dem Producenten des bewussten Seins, nicht halt machte. Er unterschied recht wohl zwischen der transcendentalen Ichvorstellung, welche in dem „ich denke“ enthalten ist, und dem transcendenten Ich, als dem Korrelate jener Vorstellung. Er antecipierte also auch in dieser Kategorie des dem Bewusstsein zu Grunde Liegenden den über den konsequenten Idealismus hinausschreitenden und ihn durchbrechenden Korrelativismus oder erkenntnistheoretischen Dualismus (vgl. besonders die „Kritik des vierten Paralogismus der transcendentalen Psychologie“ K. d. r. V. 1. Aufl. S. 367 ff.). Kant hat in der That seinen principiellen Standpunkt gerade an den entscheidenden Punkten bei Seite geschoben und der natürlichen Anschauung ihr Recht werden lassen. Und diese Konnivenz ist deshalb von so ausserordentlicher Tragweite, weil die von Kant mehr hypostasierten als in genauerer Ausführung definierten Grenzbegriffe des transcendentalen Ich und des Subjekts — wir werden sofort sehen, dass beide auf dasselbe abzielen und begrifflich nahezu äquivalent sind — die Grundlage zu einem Korrelativismus auch noch anderer Bewusstseinskategorien abgeben, sodass ein idealistisches Element nach dem anderen durch die logische Konsequenz, welche die „Grenzbegriffe“ nach sich ziehen, hinfällig wird.

Kant hat sich selber nicht über das gegenseitige Verhältnis der in seiner Vernunftkritik eine beträchtliche Rolle spielenden Begriffe des Subjekts und des transcendentalen Ich geäussert. Indessen weist die von ihm öfters gebrauchte Verbindung „transcendentales Subjekt“; darauf hin, dass beide Begriffe hinsichtlich der Einheitlichkeit des Gegenstandes, auf den sie bezogen sind, unterschiedslos gebraucht werden, nur dass bei jedem der beiden eine besondere Bestimmung mehr hervortritt. Beim Subjekt ist dies die Beziehung zum Objekt, beim „transcendentalen Ich“ einerseits die in „transcendental“ enthaltene zur Ich-Vorstellung, andererseits

Digitized by Google

die implicite und unausgesprochene zu anderen „Ichen“. Nach dem, was wir früher von dem Subjekt als einem i. a. nur im Singular gebrauchten Ausdruck gesagt haben, könnte man vermuten, dass das „Ich“ wesentlich mit Bezug auf eine mögliche Mehrheit von Bewusstseinsträgern verwendet wird. Uns wenigstens wird nichts hindern, durch die Identificierung von „Subjekt“ und „transcendentalem Ich“ einerseits die Ausdrucksweise Kant's, die ja doch für die Erkenntnistheorie in vieler Hinsicht noch heute vorbildlich und massgebend ist, beizubehalten, andererseits aber in Verfolgung der in dem bisherigen Lauf der geführten Untersuchung geknüpften Gedanken die logischen Konsequenzen erwägen, welche sich aus einer Gleichung ergeben, deren zwei Glieder das Subjekt und das Ich sind.

Für die Annahme eines Ich ist das Vorhandensein einer Bewusstseinseinheit, auf welche die Vorstellungen als auf ihr gemeinsames Substrat bezogen werden, bestimmend. Das Zustandekommen des Ich hängt ferner davon ab, ob das Bewusstsein sich bis zu dem Punkte steigert, dass jene Einheitlichkeit selbst zum Bewusstsein gebracht wird. Erst dann, wenn dies der Fall ist, kann man von Selbstbewusstsein reden. Selbstbewusstsein ist aber zugleich auch Bewusstsein eines andern, das nicht Selbst ist, das sich vielmehr ausserhalb des Selbstes, und zwar in einer realen Opposition zu demselben, befindet. Das Ichbewusstsein entsteht also erst durch eine Spannung und einem Gegensatz, in welchem sich das Bewusstsein vorfindet. Da aber diese Realopposition nur wieder durch andere ähnliche Einheiten hervorgerufen sein kann, setzt sie eine Mehrheit von Bewusstseinseinheiten voraus, die mit einander in Beziehung stehen, aber deswegen nicht notwendig von einander abhängig sind. Aus demselben Grunde ist aber auch für das Entstehen des Selbst- bezw. Ichbewusstseins eine Individuation, durch welche die vom Bewusstsein unabhängige Vielheit möglich wird, Voraussetzung. Die Individuation liegt also schon logisch vor, ehe es zum Ich kommt. Durch die

Digitized by Google

Individuation könnte daher das Ich erklärt werden, nicht aber umgekehrt die Individuation durch das Ich. Die Untersuchung des Ichproblems sieht sich demnach auf eine vorhergehende Untersuchung des Individuations-Problems angewiesen. Denn die Anwendbarkeit der quantitativen Kategorie der Zahl auf das Ich liegt ohne Zweifel vor, die Thatsache vieler sich jeweils als Ich bezeichnenden bewussten Individuen ist nicht zu bestreiten, — man sieht, die Frage wird auf ein ganz anderes Gebiet hinübergespielt, indem die objektive Sphäre, in der die Individuation zustande kommt, als das logische Prius des Ich erkannt wird.

Die Individuation, als die Bedingung des Zustandekommens von Bewusstseinseinheiten, kann nun aber nicht wieder in das subjektive Gebiet hinübergeschoben werden, wie dies wohl Schopenhauer meinte, wenn er die Vorstellungswelt materialistisch als ein Produkt des Gehirns und das Gehirn idealistisch als phänomenale Erscheinung im Bewusstsein auffasste. Denn schliesslich muss man doch immer wieder darauf zurückkommen, dass das Entstehen des Bewusstseins an die Materie gebunden ist, die als das Erzeugende nicht von dem Erzeugten (Bewusstsein) erzeugt gedacht werden kann. Die Individuation setzt also eine bewusstseinstranscendente Sphäre voraus, die uns nicht in ihrem Ansichsein gegeben ist, sondern nur durch eine Art von Projektion in das Bewusstsein in diesem nachgebildet wird. Der erkenntnistheoretische Idealismus dagegen ist völlig unfähig, dem Individuationsproblem gerecht zu werden; er wird die Pluralität als eine subjektive Kategorie auffassen, dieselbe auf die subjektive Sphäre beschränken, dabei aber zur Annahme einer einzigen Bewusstseinseinheit sich genötigt sehen, kann dies aber nur, wenn er der Thatsache einer Mehrheit von Individuen gegenüber die Augen verschliesst, also das „Ich“ im individualisten Sinne schlankweg leugnet, bezw. das „Ich“ mit einem hypostasierten Allbewusstsein oder unpersönlichen Bewusstsein identificiert,

Digitized by Google

wobei aber immer noch zu erklären bleibt, wie der Schein einer Mehrheit von Individuen überhaupt nur möglich ist.

Aber auch bei der Anerkennung des erkenntnistheoretischen Dualismus ist eine Lösung der Frage nicht ohne weiteres gegeben. Die Schwierigkeit besteht hier darin, dass es erst genauerer Prüfung bedarf, ob und in welchem Umfange die subjektiven Kategorien mit den Kategorien des transcendenten Seins übereinstimmen. Es ist möglich, dass einzelne subjektive Kategorien im Transcendenten ganz fehlen, wie dies ja bei der Qualität der Empfindung und des Gefühls mit Bestimmtheit anzunehmen ist, möglich auch, dass die Korrelation ungenau ist und eher auf das Verhältnis einer variabelen Funktion hinausläuft. Mit Hinsicht auf das Ich sind also unter erkenntnistheoretisch-dualistischen Voraussetzungen zwei Möglichkeiten vorhanden. Entweder entspricht der vorgestellten Vielheit von Individuen eine reale, dann wäre der Pluralismus gerechtfertigt, oder diese Vielheit ist nur transcendentaler Schein, dann hätten wir für die objektive Sphäre ein einziges Subjekt (ὑποκείμενον) des Bewusstseins anzunehmen, und eine monistische Auffassung wäre die logisch geforderte, und zwar eine konkret-monistische, im Gegensatz zu der abstrakt-monistischen der Allbewusstseinslehre.

Wenn wir indessen dieser Frage mit dem Bewusstsein näher treten, dass unsere Anschauungsweise notwendig subjektiv ist und dass daher die erkenntnistheoretische Methode konsequenterweise stets die Beziehung zum Subjektiven im Auge haben muss, werden wir, anstatt sie einem empirisch-induktiven Verfahren zu unterwerfen, welches die transcendentale Gültigkeit der subjektiven Werte, die doch erst nachgewiesen werden soll, voraussetzt, bemüht sein, auch die Berechtigung des Pluralismus nach einem subjektiven Prinzip zu beurteilen. Dieses Erkenntnisprinzip beruht darin, dass die in der Erfahrung vorgefundene Verschiedenheit erklärt werden muss, und dass diese nur durch eine ausserbewusste Verschiedenheit erklärt werden kann. Wir

Digitized by Google

haben uns dieses Argumentes schon einmal bedient, als es uns darauf ankam, das Zeitbewusstsein, welches wir durch eine momentane Synthese von gleichzeitig existierenden Differenzen, die aber selbst nicht zeitlich sein können und die wir uns durch den Hilfsbegriff der Temporalzeichen zu verdeutlichen suchten, in seinem erkenntnistheoretischen Verhältnis zu erkennen (S. 33 ff.). Eben jene Betrachtung kann uns aber auch dahin führen, das Wesen der bewusstseinstranscendenten Verschiedenheit und Vielheit zu verstehen. Die Zeitlichkeit kann zwar aus Gründen, die schon ihre eingehende Erörterung an anderer Stelle gefunden haben, als reales principium individuationis nicht mehr in Betracht kommen. Denn die Zeit ist nur eine Form der Anschauung, die nach aussen verlegt wird, ohne dass die Gewissheit einer Berechtigung hierzu vorhanden wäre. Da wir vielmehr logisch gezwungen sind, die Vorstellung der zeitlichen Verhältnisse durch an sich selbst unzeitliche transcendente Verhältnisse — etwa der räumlichen Lagerung der Gehirnmoleküle und der Intensitätsverschiedenheit der chemischen Innervationsprozesse — begründet anzunehmen, und da die Zeit, insofern sie Beziehungen zwischen der aktuellen Gegenwart einerseits und der absolut irrealen Vergangenheit und Zukunft andererseits enthält, selber gar nichts Reales sein kann, werden wir als principia individuationis innerhalb des Transcendenten zunächst den Raum, und ausser diesem, da er aus sich selbst die Veränderung des im Raume Befindlichen nicht zu erklären vermag, die Verschiedenheit der dynamischen Intensität annehmen dürfen. Durch die letztere scheint auch die Hypothese einer transcendenten aktuellen Zeit vollständig überflüssig geworden zu sein, da die Veränderung des objektiven Weltbildes durch die räumliche Konstellation sowie die Intensitätsverschiedenheit dynamischer Centren ausreichend erklärt wird und die Zeit sehr wohl nur die subjektive Form sein kann, unter der sich jene transcendenten Funktionen im Bewusstsein darstellen.

Digitized by Google

Aber auch nach Elimination der Zeit aus der transsubjektiven Sphäre verbleiben dieser in der Räumlichkeit und dynamischen Intensität eine Mehrheit von Prinzipien, bei welcher die Vernunft sich nicht beruhigen kann. Auch jetzt noch handelt es sich darum, den philosophisch unbefriedigenden Pluralismus zu überwinden. Aber die endgültige Entscheidung zwischen Pluralismus und Monismus liegt ausserhalb der eigentlichen Erkenntnistheorie. Auch hier lässt die rein logische Arbeit im Stich und wir sehen uns auf eine induktive Feststellung der objektiven Verhältnisse angewiesen, da nur so Aussicht vorhanden ist, jenes metaphysische Dilemma zu lösen. Der Pluralismus ist empirisch das Nächstliegende, der Monismus hat aber den Vorzug, metaphysisch mehr zu befriedigen, denn „bei einer ursprünglichen Vielheit kann sich nun einmal das Denken nicht befriedigen" (Volkelt, „Das Unbewusste und der Pessimismus", S. 191); und wenn in Betracht gezogen wird, dass auch die Naturphilosophie letzten Endes mit einer monistischen Weltanschauung sich nicht nur recht wohl vereinbaren lässt, sondern dass sie eine Reihe von Beweisgründen zu Gunsten des Monismus liefert — ich erwähne nur die Einheitlichkeit der in der Natur sich offenbarenden Zweckmässigkeit und den Umstand, dass die in dem Aufeinanderwirken der Krafteinheiten sich aktualisierenden dynamischen Beziehungen nur unter der Voraussetzung eines höheren umspannenden Prinzips denkbar sind, — wird man diesem den höheren Grad der Wahrscheinlichkeit vor einer Ansicht einräumen, nach welcher die Vielheit nicht weiter auf ein logisch Erstes reduciert werden kann.

Wenn übrigens das Individuationsproblem ganz im allgemeinen die Vielheitlichkeit und Vereinzelung in der Erscheinungswelt zu erklären sucht, so liegt schon in der Problemstellung, dass die Vielheit nicht als das Ursprüngliche angesehen wird. Denn erklären heisst nichts anderes, als eine gegebene unverstandene Thatsache auf eine oder mehrere verständlichere als auf ihren Grund

Digitized by Google

zurückführen. Und wenn jemand die vorliegende Vielheit für der Erklärung bedürftig hält, so stellt er sich hiermit ohne weiteres schon auf einen ganz bestimmten metaphysischen Standpunkt, nämlich den monistischen, über den er sich also eigentlich rechtfertigen müsste, bevor er sich an die Lösung des sich ihm darbietenden Individuationsproblems macht.

Dieses hat in der That für alle diejenigen keinen Sinn, welche mit dem Positivismus und metaphysiklosen Naturalismus oder Empirismus die Vielheit der Individuen als etwas nicht weiter Zurückführbares erklären und sich damit begnügen, die innerweltlichen Verhältnisse festzustellen, zu registrieren, und eine Erklärung für diese höchstens insoweit für wünschenswert oder notwendig erachten, als sie durch andere bekannte intramundane Verhältnisse geliefert werden kann. Insofern diese Art von Erklärung sich prinzipiell auf die Beziehung von Ursache und Wirkung erstreckt, ist sie aetiologisch, aber noch nicht teleologisch, und erst recht nicht philosophisch oder metaphysisch. Das Individuationsproblem fällt nun aus der Aetiologie heraus. Daher besteht es für die empirischen Wissenschaften nicht; denn was die Entstehung der einzelnen organischen Individuen und Arten aus anderen derselben Gattung anbelangt, so hat dies mit der Individuation nichts gemein, als einen Anklang der sprachlichen Bezeichnung.

Der Unterschied zwischen beiden Betrachtungsweisen erhellt am deutlichsten aus demjenigen, welcher zwischen der Beziehung Ursache und Folge einerseits, und Grund und Begründetem andererseits besteht. Die erstere ist zeitlich, indem mit dem Ausdruck „Ursache“ der frühere, mit „Folge“ der spätere Zustand bezeichnet wird. Das andere causale Verhältnis dagegen, dessen erstes Glied der „Grund“ ist, für welchen ein genau entsprechender Korrelationsbegriff fehlt, beruht auf einem räumlichen Verhältnis, genauer noch auf dem Verhältnis zweier oder mehrerer Dinge, welches vermittelst der räumlichen Lage, bezogen auf einen gemein-

Digitized by Google

samen Anziehungspunkt, hervorgebracht wird. Der „Grund“ im eigentlichen Sinne ist dasjenige, was durch seine Masse dem Gegenstand von geringerem Gewicht einen solchen Widerstand bietet, dass der leichtere durch jenen in den Zustand der Ruhe übergeführt und in diesem erhalten wird. Man denke an einen Stein, der auf dem Boden liegt. Letzterer ist der „Grund“, der Stein dagegen „ruht“ auf dem Boden. Gewöhnlich aber verstehen wir das durch „Grund“ und „begründet“ oder „beruhend“ bezeichnete kausale Verhältnis in übertragenem Sinne, und dann fällt nicht nur das spezifisch Dynamische sondern auch das Räumliche des ursprünglichen Bildes weg. Und in dieser metaphorischen, unräumlichen und unsinnlichen Bedeutung ist es zu verstehen, wenn das Problem der Individuation als dasjenige definiert wird, welches den „Grund“ der Vielheit zu erkennen strebt. Unter dem Grund der Vielheit verstehen wir also dasjenige, von welchem alles Vielheitliche abhängig ist und auf welchem es als dem gemeinsamen Urprinzip beruht, also das „Eine“ im Gegensatz zu dem „Vielen“. Die metaphysische Einheit wird daher schon vorausgesetzt, bevor man sich über die Vielheit den Kopf zerbricht, es müsste denn gerade sein, dass man von vornherein noch andere Möglichkeiten im Auge hätte, die das unlogische Moment einer ins Unendliche gehenden Vielheit durch Ausschaltung derselben beseitigten. Derartige Lösungsmöglichkeiten wären durch dualistische Theorien geboten, und selbst eine beschränkte Mehrheit von Prinzipien ist als Übergangsstadium von Pluralismus zu Monismus recht wohl denkbar.

Soweit nun die verschiedenen philosophischen Systeme von ausgeprägt metaphysischem Charakter in Betracht kommen, wird man wohl i. a. sagen können, dass die metaphysische Prinzipienlehre das Primäre ist, von dem aus die Lehrsätze deduziert werden, das ganze System gewissermassen herausgesponnen wird, sei es nun nach rein dialektischer Methode, oder unter Verquickung mit induktiven

Digitized by Google

und empiristischen Bestandteilen. Dass indessen diese Art des Philosophierens und Systematisierens mit unseren heutigen Anschauungen von wissenschaftlicher Forschung sich nicht mehr verträgt, dass vielmehr die von dieser anzuwendende Methode nur die naturwissenschaftliche d. i. induktive sein kann, das wissen wir nicht nur durch die unter dem anhaltenden Einfluss Bacons stehende englische Logik (Mill), sondern die nachkantische deutsche Philosophie wurde durch das Fiasco der idealistischen Spekulation von Fichte bis Hegel schon in den vierziger Jahren (Beneke, Fortlage, jüng. Fichte) zur Umkehr gemahnt und hat allmählich gelernt, dass das einzige Forschungsprinzip überhaupt nur das induktive sein kann. Auch das Individuationsproblem kann nicht anders als induktiv behandelt werden. Hierzu bedürfte es aber eines empirischen Materials aus allen Erfahrungswissenschaften, das zu sammeln und zu bearbeiten wir füglich den Systematikern überlassen müssen. Entsprechend dem besonderen erkenntnistheoretischen Charakter unserer Untersuchung mag es uns gestattet sein, das vorliegende Spezialproblem von dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt aus fortzuführen und uns im wesentlichen auf diejenigen Punkte zu beschränken, die ein Verständnis des Ichproblems im Sinne einer logischen Frage zu fördern geeignet sind, indem sie dasselbe in neue Beleuchtung rücken.

Wir gingen davon aus, dass der im idealistischen Sinne aufgefasste Satz der Phänomenalität sich in einem Gegensatz zu der Unmittelbarkeit des Ichbewusstseins befindet, der überwunden werden musste. Es gelang dies durch eine Modifikation beider Sätze, und zwar des Satzes der Phänomenalität vermittelst der erweiternden Bestimmung, dass durch die Anerkennung der durchgängigen Gültigkeit dieses Prinzips, in welchem wir eine leere Tautologie erblickten, die Annahme von transcendenten Korrelaten der durch dasselbe betroffenen Objekte nicht ausgeschlossen wird; des anderen, welcher die unmittelbare Wahrnehmung des Ich behauptet, dadurch, dass wir die phänomenalen Zustände

Digitized by Google

des Ich von seinem realen Substrat unterschieden, und nur den ersteren die Unmittelbarkeit der Wahrnehmung zuerkannten, während das reale Ich (wenn es gestattet ist, das Ich, diese Denkabbreviatur für ein völlig Unbekanntes, vielleicht Fiktives, und jedenfalls nicht-Anschauliches „real" zu nennen) nur erschlossen werden kann.

Die erste Bestimmung des Ich ergiebt sich nun daraus, dass es selbst nicht Bewusstseinsinhalt ist. Es kann zu diesem als transcendente Bedingung und Grundlage repräsentative hinzugedacht werden, aber es selbst geht nicht in seinem An-sich-sein in das Bewusstsein ein. Es ist daher zum mindesten irreführend, wenn man, wie z. B. Erhardt dies thut (s. ob. S. 30), sagt, „die Seele erscheine sich selber", denn die vorgestellte Seele ist nur ein ideales Bild, aber nicht sie selbst. Im Gegensatz zu dem ideellen Sein des Bewusstseins ist also das Ich unbewusst. Leider ist diese Bezeichnung nicht eindeutig, und besonders bedenklich dabei ist der Umstand, dass die Sprache über keinen Ausdruck verfügt, der jenen ersetzen könnte. „Bewusst" bedeutet zweierlei, im aktiven Sinne den Träger eines Bewusstseins (das Subjekt), im passiven Sinne den Inhalt oder Gegenstand desselben (das Objekt). Die Unzuträglichkeiten, die sich aus der Doppelsinnigkeit des Begriffes „bewusst" bzw. „unbewusst" für seine Anwendung zumal in erkenntnistheoretischen Erörterungen ergeben, liegen auf der Hand. Das Ich, auf dessen Definition es uns ankommt, muss zugleich als bewusst (im aktiven Sinne, als Subjekt des phänomenalen Bewusstseins) und als unbewusst (im passiven Sinne, insofern es nicht Inhalt und Objekt des Bewusstseins werden kann) bezeichnet werden. Das „Ich" in dem Satze „ich denke" ist zugleich bewusst und unbewusst; bewusst, insofern es Subjekt, unbewusst, insofern es nicht Objekt ist. Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises, dass ein Wort, wie „unbewusst", welches auf die härtesten Gegensätze sich anwenden lässt, vielleicht sogar angewendet werden muss, weil schwerlich synonymisch ver-

Digitized by Google

wandte Ausdrücke zur Vermeidung des Doppelsinnes zu Gebote stehen, als philosophischer terminus technicus beträchtliche Schattenseiten hat, die seine Elimination aus der wissenschaftlichen Philosophie dringend wünschenswert machen. Vielleicht hängt es mit der geschilderten Unbestimmtheit zusammen, wenn das Hartmann'sche „Unbewusste" in der letzten Epoche der modernen Philosophie so viel bestritten und dabei so wenig verstanden worden ist. Das System dieses Denkers ist mit dem Stigma eines infolge seiner sprachlichen Bezeichnung undeutlichen und daher schwerverständlichen Grundbegriffs behaftet. Man kann es F. J. Schmidt nachfühlen, wenn er in seiner Besprechung des Drews'schen Werkes „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik" (Preuss. Jahrb. Apr. 1901, S. 37) an diesen die Aufforderung richtet, den Terminus „unbewusst" ganz zu vermeiden. „Es ist nun einmal so, dass gewisse Wörter verdächtig werden und deshalb von vornherein Missverständnissen begegnen." Leider hat Schmidt versäumt, einen passenden Ersatz vorzuschlagen, ich glaube, niemand wäre ihm dafür dankbarer als Drews selbst. Wenn wir aber — um auf das Ich zurückzukommen — dieses als unbewusst bezeichnen, so thun wir es zur Hervorhebung seiner Gegensätzlichkeit zu dem ideellen Sein, die wir auch dadurch zum Ausdruck bringen können, dass wir ihm das Prädikat des Nichtideellen beilegen.

Aus der Gegensätzlichkeit des Ich zu dem bewussten Sein ergiebt sich aber ohne weiteres eine zweite Bestimmung desselben, nämlich seine Substantialität. Diese fehlt dem bewussten Sein, welches in einem steten Wechsel begriffen ist. Allerdings scheint auch in dem bewussten Sein etwas Substantielles vorhanden zu sein, nämlich die formale Seite desselben, die zum Unterschied vom Bewusstseinsinhalt auch Bewusstseinsform genannt worden ist. Diese ist aber nur Abstraktion, da die Einheit des Bewusstseins nur in der Synthesis der Bewusstseinsfunktion enthalten ist und durch eine Subreption auf das ideelle Sein fälschlich übertragen,

Digitized by Google

wird. Was an dem Bewusstsein substantiell zu sein scheint, ist nur die transparente, durch die unbewusste Funktion vermittelte Substantialität des unbewussten Grundes. Diese wird also durch das Bewusstsein unmittelbar gewährleistet. Ich verstehe aber unter ihr das Unberührtsein durch die Form der Zeitlichkeit. Eine Substanz ist an sich über die Veränderlichkeit hinausgehoben. Wenn sich auch ein Substantielles nur in einer formalen Besonderung objektivieren, d. i. Gegenstand des Bewusstseins werden kann, so liegt es doch ausdrücklich in dem Begriffe, dass das Wesen nicht durch die (phänomenale) Erscheinungsweise in Mitleidenschaft gezogen wird. Die Substanz ist daher indifferent gegen Zeit und Veränderung, es gilt daher von ihr das gleiche, wie von der aeternitas nach der Definition der Scholastiker: non est temporis sine fine successio, sed nunc stans*). Der Ausspruch des Spinoza „tempus non est affectis rerum, sed tantum merus modus cogitandi“ (Cogitata metaphysica cap. 4) kann als eine Ergänzung hierzu insofern betrachtet werden, als die Substanz des Ich, d. h. das Subjekt, nicht durch die Zeitlichkeit affiziert zu denken ist.

Alles dies hat aber nur auf das Wesen des Ich Bezug. Wer in dem Bewusstsein das Wesentliche des Ich sieht, wird vielleicht an der von uns für dasselbe in Anspruch genommenen Substantialität Anstoss nehmen. Aber das Bewusstsein gehört eben nicht, wie sich jetzt herausstellt, zum Wesen des Ich, es ist selbst nur eine Bestimmung, eine Affektion desselben, die zwar nur an dem Ich gefunden wird, aber doch nicht notwendig zum Wesen des Ich gehört. Das Bewusstsein ist also selbst nur eine Erscheinungsweise des Ich, für dessen substantielle Wesenheit es indessen nicht inbetracht kommt. Kann aber eine solche unbewusste Substanz, welche nur accidentiell bewusst ist, noch „Ich“ genannt werden? Der Sprachgebrauch scheint dagegen zu sein, indem unter „Ich“ i. a. nur ein mit Bewusstsein be-

*) Vgl. Schopenhauer, „Parerga und Paralipomena“, II., S. 39.

Digitized by Google

gabtes Individuum verstanden wird, dessen Existenz mit der des Bewusstseins zusammenfällt. Nur solange die materielle Bedingung zu diesem letzteren in dem leiblichen Organismus gegeben ist, hat es nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise einen Sinn, von einer „Persönlichkeit", einem „Ich" zu reden. Wer glaubt, an dieser Identität des „Ich" und der „Person" festhalten zu müssen, ist ohne Zweifel im Recht, indem er sich auf den natürlichen Sprachgebrauch berufen kann; aber da das Ich in diesem Sinne doch nicht als Subjekt des Denkens anzusehen ist, sondern nur als die Art, wie sich das Bewusstsein für andere denkende Wesen objektiviert, werden wir von ihm nicht das gelten lassen können, was wir aus dem einfachen „ich denke" abstrahierten, nämlich das unmittelbare Bewusstsein der Substantialität, d. i. Beharrlichkeit, des Subjekts. Zum Unterschied von dem persönlichen Ich werden wir dieses, wenn wir es überhaupt noch, wie bisher, als „Ich" bezeichnen wollen, das „absolute Ich" oder noch besser das „Absolute des Ich" nennen, wodurch zur Genüge gekennzeichnet ist, dass es mit dem phänomenalen Ich nicht identisch ist, indem dieses das ideelle Objekt des Selbstbewusstseins, jenes aber das existentielle Subjekt des Bewusstseins repräsentiert.

Von diesem Gesichtspunkt aus fällt es uns auch nicht schwer, dem von Kant in dem Abschnitt über die „Paralogismen der reinen Vernunft" (K. d. r. V., 1. Aufl., S. 348 ff.) geführten Nachweise, dass aus dem „Ich denke" nicht auf die Substantialität des Subjektes geschlossen werden darf, gerecht zu werden. Wir werden dessen Erörterungen in vollem Umfange anerkennen, insofern unter Ich das persönliche, individuelle, phänomenale Ich verstanden wird, andererseits aber darauf bestehen, dass das absolute Subjekt des Bewusstseins durch die Paralogismen nicht betroffen wird. Für Kant handelte es sich vor allem darum, die „rationale Psychologie", d. h. diejenige Wissenschaft, welche ohne weiteres empirisches Material lediglich aus der Vorstellung des Ich den Begriff der Seele konstruieren möchte, in ihren

Digitized by Google

Voraussetzungen zu widerlegen, und es ist gar keine Frage, dass er sie wirklich als ein leeres Unterfangen in ihrer ganzen Hülfslosigkeit dargelegt hat. Für Kant bin also „ich" „ein denkend Wesen" unter vielen anderen; das Bewusstsein ist ein notwendiges Prädikat meiner selbst, und wenn ich auch das Denken nur als „Accidenzen meines Daseins und Bestimmungen meines Zustandes" ansehe, so bleibt das Subjekt dieses Denkens doch das individuelle und persönliche. Mit dieser Kant'schen Auffassung des Ich und des Subjekts müssen wir allerdings brechen, wenn vermieden werden soll, dass unsere Deduktion auf einen falschen Gegenstand — auf das individuelle Ich, welches thatsächlich nur eine Fiktion ist, statt auf das absolute — missverständlich übertragen werde. Aber auch Kant lag der Gedanke einer der unsrigen nahekommenden Auffassung des Subjektes nicht fern, wenn er sich in der Kritik des zweiten Paralogismus (l. c., S. 358) in folgender Weise über die Möglichkeit einer Identität des Substrates der transcendentalen Erscheinungen und des Bewusstseins äussert: „Dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren Sinn so afficiert, dass er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt etc. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser, als transcendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äusserer Sinn dadurch afficiert wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen etc., sondern bloss vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen . . . Demnach ist selbst durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menschliche Seele von der Materie, wenn man sie (wie man soll) bloss als Erscheinung betrachtet, in Ansehung des Substrati derselben gar nicht hinreichend unterschieden." Vgl. ferner S. 360: „Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, sondern mit dem Intelligibelen, welches der äusseren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt: so können wir, weil wir vom letzteren

Digitized by Google

gar nichts wissen, auch nicht sagen, dass die Seele sich von diesem irgend worin innerlich unterscheide.“ Es muss übrigens bemerkt werden, dass Kant diesen ganzen Passus in der zweiten Auflage (1787) gestrichen, bzw. in starker Kürzung umgearbeitet hat, vielleicht unter dem Eindruck, dass die metaphysischen Flugversuche der ersten Ausgabe dem kritischen Charakter des Werkes nicht günstig waren. Da wir aber in der erheblich späteren „Kritik der Urteilskraft“ (1790) ähnlichen Gedankengängen wiederbegegnen, dürfen wir die citierten Sätze als den tiefsten Ausdruck seiner Überzeugung in Anspruch nehmen, wenn er sie auch durch das Fallenlassen in der späteren Auflage stillschweigend desavouierte.

Die Substantialität des Ich ist von E. v. Hartmann (Kategorienlehre S. 496 ff.) aus einem ähnlichen Grunde bestritten worden. Indessen liegt auch hier in meiner gegenteiligen Behauptung kein sachlicher Widerspruch mit Hartmann vor, insofern für diesen der Terminus „Ich“ begrifflich äquivalent ist mit der „Abstraktion des Selbstbewusstseinsaktes, der leeren Form des Selbstbewusstwerdens unter Absehung von allem konkreten Bewusstseinsinhalt, in welcher die Reflexion auf die in allen meinen Bewusstseinsakten identische Form meines Bewusstseins selbst zum Inhalt eines bestimmten Bewusstseinsaktes wird“ (S. 501). Das Ich ist für Hartmann „subjektiv ideale Erscheinung im Bewusstsein und zugleich das allerabstrakteste seiner Phänomene“ (ebenda). Es muss selbstverständlich dem Philosophen, und vor allem einem Systematiker wie Hartmann, freistehen, mit der traditionellen Terminologie nach eigenem Gutdünken, wenn auch innerhalb der Grenzen weisen Masshaltens, frei zu schalten und den neuen Wein seiner Anschauungen und Begriffe in die alten Schläuche der überkommenen Ausdrücke zu füllen, da ihm keine anderen als diese zur Verfügung stehen, und es immer misslich ist, neue Wörter zu konstruieren. Zumal Hartmann war durch seinen erkenntnistheoretischen Dualismus und die daraus

Digitized by Google

sich ergebende Erweiterung des Begriffsschatzes veranlasst, um einer völligen Verwirrung der Terminologie vorzubeugen, bis dahin nicht vorgenommene Scheidungen der Termini einzuführen, für die ihm der bisherige Sprachgebrauch nicht immer Anhaltspunkte geben konnte. Hierher gehört seine glückliche Unterscheidung von „Stoff“ und „Materie“, die weder für den naiven Realisten noch für den transcendentalen Idealisten einen Sinn hat, aber von dem Standpunkt des kritischen Realismus aus den Gegensatz des Idealen und Realen, der Vorstellung und des Dinges an sich, treffend zum Ausdruck bringt. Von einer ähnlichen erkenntnistheoretischen Zweiteilung ward nun auch der Terminus „Ich“ betroffen, indem er im Gegensatz zu seiner früheren erkenntnistheoretischen Indifferenz für die eine Seite der Psyche, und zwar die subjektiv-ideale in Anspruch genommen wurde. Es war dies aber eigentlich nicht notwendig, da man ja in den Ausdrücken „Ichvorstellung“, „Ichwahrnehmung“, „Ichbewusstsein“, „Ichgefühl“, „Ichempfindung“ das Gewünschte in feinster begrifflicher Nuancierung hat. Und ferner scheint mir der Ausdruck sich ganz und gar nicht zu einer derartigen Umwertung zu eignen, da unter „Ich“ doch allgemein gerade das vom Bewusstseinszustand und Bewusstseinsakt Unabhängige verstanden wird. Auch Hartmann kann sich dem allgemeinen Sprachgebrauch, nach welchem „Ich“ etwas nicht innerhalb des Bewusstseins Seiendes ausdrückt, nicht entziehen; so, um nur eines von unzähligen Beispielen herauszugreifen, wenn er im engsten Zusammenhang mit einer seiner Erörterungen der Phänomenalität des Ich sagt („Krit. Grundl. d. transc. Real.“, 3. Aufl., S. 18): „Dass ich mir der wirklichen Existenz des Gedankens, den ich eben denke, bewusst bin, darüber besteht kein Zweifel, und es macht natürlich keinen Unterschied, ob der Bewusstseinsinhalt, dessen ich mir augenblicklich bewusst werde, ein abstrakter Gedanke, ein Wahrnehmungsbild oder eine Vision ist.“ Hier wird also dem Ich die Thätigkeit des Denkens und des sich-bewusst-Werdens

Digitized by Google

beigelegt, also eine Eigenschaft, die einer unwirklichen „subjektiv-idealen Erscheinung im Bewusstsein“ (Kat. L., S. 501) doch nie und nimmermehr zukommen kann. Doch dies eine Beispiel dürfte genügen, um das Unratsame von Hartmann's Verwendung des Terminus „Ich“ in's Licht zu setzen. Dass aber dem, was Hartmann unter „Ich“ versteht, Substantialität nicht zukomme, ist auch meine, oben geäusserte Ansicht, und so ist der in dem gemeinschaftlichen Gebrauch bei verschiedener begrifflicher Bestimmtheit des „Ich“ enthaltene Gegensatz zwischen Hartmann's und meiner Auffassung nur scheinbar und in der Ausdrucksweise begründet.

In einer anderen Hinsicht indessen befinde ich mich in einer thatsächlichen Meinungsverschiedenheit von Hartmann, und zwar hinsichtlich der Anwendung der Kategorie der Substantialität auf das Substrat der psychischen Phänomene. Nach Hartmann (Kategorienlehre S. 517) ist die „unbewusstpsychische Individualfunktion höherer Ordnung“, d. h. das Substrat des seelischen Lebens, eine Pseudosubstanz“. Dies mag insofern richtig sein, als der von Hartmann hypostasierten Individualfunktion das Essentielle des Begriffes „Substanz“, nämlich die absolute Zeitlosigkeit, nicht zukommt. Aber ist dann die Anwendung der Kategorie der Substantialität, selbst in der Abschwächung einer „Pseudosubstantialität“, überhaupt noch gestattet? Nach meiner Ansicht erträgt dieser Kategorialbegriff weder eine Beschränkung noch eine Erweiterung, die beide nur durch die durchaus unstatthafte Verquickung mit der der Substantialität absolut inkommensurabeln Zeitlichkeit möglich sind. Für Hartmann bedeutet „Pseudosubstanz“ eine durch zeitliche Bestimmtheit affizierte Substanz, das ist aber ein Widerspruch in sich, ein hölzernes Eisen. Die Vorstellung des Substantiellen hat nichts mit der der Dauer zu thun, denn diese beruht auf einem ganz verschiedenen fundamentum relationis, nämlich eben dem der Zeitlichkeit. Die Substantialität kann wohl durch ihre Gegensätzlichkeit zum Zeitlichen als das Zeitlose oder Stete definiert werden, aber nicht durch

Digitized by Google

ein positives Verhältnis zum Zeitlichen. Hartmann's Pseudosubstanz der Individualseele hat denn auch gar nichts mit unserem Begriff des Ich zu thun; auch bedarf es für die Erkenntnis des Letzteren gar keiner jener psychologischen Erwägungen, welche Hartmann zu der Annahme einer Individualseele als eines „Summationsphänomens aus allen zur Materie hinzukommenden unbewusst psychischen Funktionen oder aus allen ihren Organismus konstituierenden organischen Individuen niederer Ordnung einerseits und der zu diesen hinzukommenden unbewusst psychischen Individualfunktion höchster Ordnung" (Kategorienlehre S. 517) bestimmten — ob mit Recht oder Unrecht, darüber mag die Psychologie entscheiden. Unser Begriff des „Ich", den wir erkenntnistheoretisch (und nicht psychologisch) lediglich aus der bewussten Verschiedenheit des Ich von der Ichvorstellung zu bestimmen suchen, hat mit Hartmann's „einheitlicher Totalität von unbewusst psychischen Funktionen, die sich auf diesen Organismus beziehen, und die wir deshalb seine Seele nennen" (ebend. S. 513), und die, wie wir hinzufügen können, nur ein problematisches Gebilde der objektiv-realen Sphäre ist, nichts zu thun.

Es haben sich uns also bis jetzt zwei Bestimmungen des Ich ergeben: die seiner Nicht-idealität und Substantialität. Die erste drückte lediglich aus, dass sein Wesen nicht im Vorstellungs-Sein oder bewusst-Sein beruht, enthielt also eine erkenntnistheoretische, aber zugleich negative Beziehung; der auf das Ich angewendete Kategorialbegriff der Substantialität enthält andererseits keine erkenntnistheoretische Beziehung (d. i. auf das Bewusstsein), dagegen aber eine ontologische. Aus der Verbindung der zwei Attribute des Nicht-ideellen und Substantiellen ergiebt sich jetzt als dritte (und letzte) Bestimmung des Ich aus dem Ichbewusstsein die Existentialität desselben. „Existenz" bedeutet ein „Sein ausserhalb" und zwar ausserhalb des Bewusstseins, wobei „ausserhalb" selbstverständlich nicht in räumlichem Sinne zu fassen ist. Im übrigen ist der

Digitized by Google

Begriff der Existentialität, als der allgemeinste Begriff des Seins überhaupt, unter den auch das unzeitliche Sein fällt, vollkommen leer und keineswegs gleichbedeutend mit dem der „Realität", welcher schon eine transcendente Wirklichkeit und Kausalität involviert. Hartmann hat die transcendente Kausalität als die Brücke vom Ideellen ins Transcendente nachzuweisen gesucht („Krit. Grdl. d. trsc. Real.", 3. Aufl., Abschn. IV u. V); man kann mit seinen Darlegungen im allgemeinen vollständig einverstanden sein und doch bestreiten, dass mit der Anerkennung der transcendentalen Bedeutung der Kausalitätskategorie der erste Schritt ins Nicht-ideelle geschehe; denn, wie wir gesehen haben, ist dieses schon durch das einfache Bewusstsein gewährleistet, und deckt sich das Nicht-ideelle begrifflich nicht mit dem „Realen", sondern mit dem „Existentialen", wobei das Existentiale, als der allgemeinste Begriff des Seins, das dem Realen Übergeordnete und dasselbe Umspannende ist. Alles Reale ist existential, aber nicht jedes Existentiale ohne weiteres real. Man mag diese begriffliche Unterscheidung für etwas zu subtil und unwesentlich halten, indessen handelt es sich darum, aus dem Gebiet des Ideellen herauszukommen, und es liegt auf der Hand, dass hier doppelte Behutsamkeit und besondere Gründlichkeit der dialektischen Entwicklung geboten ist. Das Ichbewusstsein enthält also in sich schon die Notwendigkeit, ein existentielles Substrat für dasselbe anzunehmen. In diesem Augenblicke ist aber auch der absolute Idealismus, zunächst allerdings nur mit Hinsicht auf die momentan gegenwärtige Vorstellung, überwunden. Der Idealist, der sich auf den Satz „Alles Sein = Bewusstsein" kapriziert, wird sich darauf versteifen — und bleibt sich darin konsequent — auch den Bewusstseinsablauf als immanentes Objekt seines augenblicklichen Bewusstseins zu bezeichnen; er wird aber schliesslich doch nicht umhin können, seinem gegenwärtigen Gedanken ein Sein zuzusprechen, das von dem Inhalt und Objekt eben dieses Gedankens unabhängig, d. i. inbezug auf seinen

Digitized by Google

eigenen Inhalt transcendent, oder was dasselbe heisst, existent ist. Es handelt sich bei dieser Anerkennung der Bewusstseinstranscendenz des augenblicklichen Denkens nicht um einen Schluss, sondern um die Explication eines gedanklichen Elementes, das jedem Denken zu Grunde liegt, und dessen Anerkennung auch der Idealist sich nicht entziehen kann, wenn er darauf aufmerksam gemacht wird. Es ist also — entgegen der Ansicht Hartmann's — schon ein erster Schritt in das Bereich des erkenntnistheoretisch Transcendenten, wenn, um Hartmann's eigene Worte zu gebrauchen, „ich mir der wirklichen Existenz des Gedankens, den ich eben denke, bewusst bin", und wenn „diese Wirklichkeit durch das unmittelbare Bewusstsein bewiesen wird". („Krit. Grdl. d. trsc. Real.", [3] S. 18.)

Mit den Prädikaten des Substantiellen und Existentiellen sind nun aber die positiven Bestimmungen erschöpft, die sich aus dem Begriff des Ich für das Wesen desselben ableiten lassen. Es ist dies ein dürftiges Resultat, wenn man bedenkt, dass ganze Systeme aus dem Cartesianischen Cogito ergo sum herausgeklaubt worden sind. Diesen Satz selber in Zweifel zu ziehen, liegt mir fern, ist er doch der einfache Ausdruck dessen, was wir als Ergebnis einer erkenntnistheoretischen Analyse des Ichbewusstseins gewonnen haben, indem das „ich bin" nichts weiter enthält, als die kategorialen Bestimmungen des Nichtideellen, Existentiellen und Substantiellen. Das „ergo" ist allerdings nicht als Angabe eines Realgrundes aufzufassen, sondern als logische Konjunktion zur Bezeichnung des Erkenntnisgrundes, wie es ja auch Descartes meinte. Es ergiebt sich aus ihm also weder eine zeitliche, noch räumliche, noch kausale, noch teleologische, noch modale Bestimmung des bewusstseinstranscendenten Substrates; auch nicht die Realität desselben; nicht einmal die Frage, ob es nur ein Subjekt oder viele Subjekte giebt, lässt sich von hier aus beantworten; und erst recht nicht diejenige, wie die Entstehung einer Mehrzahl bewusster Individuen gegebenenfalls zu erklären

Digitized by Google

ist. Jeder Versuch, von dem Cogito ergo sum aus das Reale zu erklären, scheitert an der Inhaltslosigkeit der Ichvorstellung. Der Eckpfeiler der modernen, mit Descartes anhebenden Spekulation erweist sich als zu schwach, um dieser als Stütze zu dienen. Und doch war seit dem Erwachen der erkenntnistheoretischen Reflexion das Cartesianische Grunddogma der Angelpunkt des philosophischen Denkens, und die Ausdeutung, die ihm in den verschiedenen Systemen zu Teil wurde, war vielfach für die Ausgestaltung derselben massgebend, und zwar in solchem Umfange, dass die Gegensätze, die sich in den Richtungslinien der Philosophie von Descartes bis heute kundgeben, letzten Endes auf die verschiedene Interpretation des Cogito ergo sum zurückgeführt werden können.

Es ist neuerdings von A. Drews in seinem Werke „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik“ (Frb. 1897) der, wie mir erscheint, durchaus gelungene Versuch gemacht worden, das Abhängigkeitsverhältnis der neueren Spekulation von dem Cogito ergo sum nachzuweisen und sie aus der Inhaltslosigkeit dieses Postulats, also aus ihrem eigenen Grundprinzip heraus zu widerlegen. In der That lehrt die Geschichte der Philosophie, dass jeder Versuch, das Sein von dem eigenen Ich aus zu bestimmen, durch eine Art von immanenter Dialektik zur gänzlichen Leugnung des Realen hinführt. „Alle Theorien, die unter bewusster oder unbewusster Anlehnung an das Cogito ergo sum mit dem Anspruch einer Welterklärung hervorgetreten sind, stellen nur die verschiedenen möglichen Ansichten dar, die implicite in jenem Fundamentalsatze des Descartes verborgen liegen. Die Möglichkeiten sind expliciert, und jede von ihnen ist in einem besonderen Standpunkt durchgearbeitet — aber das Ziel ist nicht erreicht, und am Ende sind wir nur wieder beim Ausgangspunkt, der gänzlichen Verzweiflung am Realen angekommen“ (ebd. Einleitung). Auch hat Drews ohne Zweifel recht, wenn er glaubt, ein wirklicher Fortschritt beruhe nur auf dem völligen Bruch mit dem „Ich denke,

Digitized by Google

also bin ich", aber ich muss dagegen protestieren, dass dieser Satz an und für sich falsch sei. Inhaltsarm und nichtssagend ist er allerdings, aber deswegen doch von einer unbezweifelbaren Wahrheit, die zu überschätzen das Geschick und der Fluch der neueren Philosophie war. Indessen dürfte Drews' Leugnung der Wahrheit des Cartesianischen Prinzips auf die oben gekennzeichnete terminologische Neuerung E. v. Hartmann's zurückzuführen sein. Den Hartmann'schen Begriff des Ich auf das „Cogito ergo sum" anzuwenden und unter dem Subjekt des Satzes etwas rein Bewusstseinsmässiges zu verstehen, wäre ja allerdings eine Absurdität, die nicht heftig genug bekämpft werden könnte, und die den Eifer, welchen Drews an diese Arbeit wendet, zur Genüge rechtfertigen würde. Nur muss man sich fragen, ob durch Drews' Polemik Descartes wirklich getroffen wird, der bei seinem berühmten Ausspruch doch schwerlich Hartmann's Terminologie im Auge hatte.

Wie dem aber auch sein mag: die psychologische Methode, die von dem Selbstbewusstsein aus das Reale zu ergründen sucht, ist, wenn auch nicht völlig verwerflich, so doch unzureichend, um über die nacktesten Thatsachen des psychischen Lebens hinauszuführen. Daraus ergiebt sich bestenfalls eine empirische Psychologie, die aber noch nicht einmal Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben könnte, da aus der positiven „reinen" Erfahrung keine sicheren Grundsätze für die methodische Ordnung der Erfahrungsthatsachen sich a priori angeben lassen. Um zur Wissenschaft zu gelangen, muss man eben von vornherein sich auf den Standpunkt stellen, dass die Erfahrung einen transcendentalen, d. i. vom Bewusstsein unabhängigen Wert hat. Die subjektiven Faktoren des Erkennens von den transcendenten zu trennen: diese Aufgabe bleibt natürlich bestehen, aber sie darf nicht in der Weise zu Gunsten des Psychologischen verschoben werden, dass neben ihm das Reale überhaupt verschwindet. Das Resultat, das sich aus einer rein psychologischen Analyse des Ichbewusstseins

Digitized by Google

ergiebt, hat sich uns in seiner ganzen Dürftigkeit enthüllt; ich meine, wenn man sieht, wie auch nicht einmal die für die Erfahrung wesentlichsten Kategorien, wie die der Realität, des Wirkens u. s. w., in der begrifflichen Vorstellung des Ich ihre Stelle finden, so liegt doch hierin der deutlichste Hinweis, einmal von einem anderen Punkte der Erfahrung auszugehen und zu sehen, wie weit man auf diesem Wege kommt. Darin, dass Drews diese Forderung in der ausführlichsten Weise begründet, erblicke ich die historische Bedeutung seiner Leistung. In Verbindung mit Hartmann's „Kategorienlehre" scheint mir „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik" berufen zu sein, den spekulativen Geist aus seinem, diesmal nicht dogmatischen, sondern positivistischen Schlummer aufzurütteln, und zwar dadurch, dass sie Freund und Feind von der Fruchtlosigkeit der Bemühungen, von dem Ich aus Welten zu konstruieren, überzeugt. Ist ihre Wirkung auch in der Hauptsache eine mehr negative, auflösende und zersetzende, so wird sie doch einen positiven Aufschwung herbeizuführen geeignet sein, ähnlich wie Kant's vernichtende Kritik der bisherigen Metaphysik, welche — ganz im Gegensatz zu heute — die subjektive Seite des Erkennens allzusehr vernachlässigt hatte, die fruchtbare und glänzende Epoche des spekulativen Idealismus eines Fichte, Hegel und Schelling heraufbeschwor.

Wir haben unsere Untersuchung bis zu dem Punkte geführt, wo die begriffliche Zergliederung des Ich als abgeschlossen gelten kann. Es wäre jetzt noch zu zeigen, in welcher Beziehung die von uns über dasselbe erlangten Resultate zu dem erkenntnistheoretischen Grundproblem stehen, und ob sich dieselben nicht für die Gewinnung einer erkenntnistheoretischen Grundanschauung verwerten lassen. Das Ergebnis unserer Analyse des Ichbewusstseins gipfelte darin, dass die einzigen aus demselben zu entwickelnden positiven Prädikate des Ich seine Existentialität und Substantialität sind. Es wurde zugleich festgestellt, dass unter „Ich" nicht mit Hartmann etwas Ideelles, mit der Qualität

Digitized by Google

des bewussten Seins Behaftetes zu verstehen ist, sondern in Übereinstimmung mit dem wissenschaftlichen und allgemeinen Sprachgebrauch das Substrat eben dieser Vorstellung. In diesem sind wir aber in den Besitz eines Bewusstseinstranscendenten gelangt; es giebt also eine bewusstseinstranscendente Sphäre, und es steht vorläufig jedenfalls soviel fest, dass das, was wir in der Vorstellung „ich denke" als Ich bezeichnen, der subjektiv begriffliche Repräsentant eines nicht in das Bewusstsein fallenden, also unbewusst Seienden ist. Es erübrigt also noch, die Thatsache der Realität oder des realen Seins mit unserem Begriffe des Ich in Einklang zu bringen.

Zunächst steht fest, dass das reale Sein nicht aus dem Ich abgeleitet werden kann; denn das Ichbewusstsein enthält nichts davon. Auf der anderen Seite ist die Realität Gegenstand der Erfahrung, also „empirische Realität." Diese selbst giebt sich aber in der begrifflichen Analyse als ein Gewebe kategorialer Beziehungen zu erkennen, in welchem auch die erkenntnistheoretischen Kategorien des Bewusstseinsimmanenten und -transcendenten in nicht misszuverstehender Weise mit dem gesamten Erfahrungsinhalt verknüpft erscheinen. Diese Verknüpfung ist so eng, dass sich von den einzelnen Erfahrungselementen die erkenntnistheoretische Beziehung gar nicht loslösen lässt. Diese erkenntnistheoretischen Beziehungen zu leugnen, geht daher nicht an, solange man an dem Gegebensein der Erfahrung festhält. Es bedarf schon einer völligen Ausschaltung dieser letzteren und einer willkürlichen Herausschälung und Lospräparierung der erkenntnistheoretischen Kategorien des Realen und des Idealen, um diese auf einen speziellen und künstlich isolierten Erfahrungsinhalt anwenden zu können. Im übrigen verhindert aber das logische Denken rein an und aus sich selbst eine Vermengung der erkenntnistheoretischen Grundkategorien und eine fälschliche Übertragung einer derselben auf etwas, dem diese kategoriale Beziehung nicht ursprünglich innewohnt. Die logische Not-

Digitized by Google

wendigkeit ist also letzten Endes für die denkmässige Verteilung des Realen und Idealen auf den Erfahrungsinhalt massgebend. Es ist das schon genannte Volkelt'sche Prinzip der „logischen Notwendigkeit", welches sich als das erkenntnistheoretische Urprinzip und zugleich als eigentliche Brücke zwischen bewusstem und nicht-bewusstem realem Sein herausstellt. Alles, was man sonst schon als ursprünglich zwischen diesen zwei Sphären vermittelnde Prinzipien zu erkennen glaubte, wie z. B. Hartmann's transcendente Kausalität, erweisen sich schon als Anwendungen eben jenes Grundprinzips auf einen besonderen Fall. Sie dienen ohne Zweifel dazu, die Beziehungen zwischen Subjektiven und Transsubjektiven im einzelnen zu bestimmen, aber sie setzen schon die essentielle Differenz dieser zwei erkenntnistheoretischen Kategorien voraus, welche sich aus der logischen Zergliederung der Erfahrung ohne weiteres ergiebt.

Mit dieser Anerkennung ist aber die idealistische Anschauung, welche von jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung stets berücksichtigt werden muss, und von der auch wir bei unserer Erörterung des Ich ausgegangen sind, endgültig überwunden und hat einem Korrelativismus oder „transcendentalen Realismus" Platz gemacht, der auf der dualistischen Unterscheidung des Realen und Idealen basiert und Entsprechungen und Beziehungen innerhalb beider Sphären zur Voraussetzung hat. Das Ichbewusstsein mag dabei als erste transcendentale Position gelten, von der aus die Verhältnisse zwischen bewusstseinsimmanenten und -transcendenten Kategorien festgestellt, aber aus der sie nicht abgeleitet oder herausgesponnen werden können, denn hierzu ist, wie wir gesehen haben, die Ichvorstellung zu arm. In welcher Weise diese Feststellung zu geschehen habe, ist eine Frage für sich, die uns hier nichts angeht. Es möge nur darauf hingewiesen werden, dass Volkelt's „Erfahrung und Denken", Hartmann's „Grundproblem der Erkenntnistheorie" sowie dessen „Kategorienlehre", wie

Digitized by Google

überhaupt die neueren Darstellungen der Logik durch Sigwart, Überweg, Wundt u. a. dieses Problem des Verhältnisses von Realem zu Idealem zum Gegenstand der Untersuchung gemacht haben, die im übrigen vollkommen in sich abgeschlossen ist, und, wie bemerkt, mit dem Ichproblem sich nur berührt. Nur so viel möge hier in Bezug auf die transcendentale Ergänzung der Erfahrung bemerkt werden, dass — wenn man überhaupt von dem Ich ausgehen will — man jedenfalls bei diesem ersten Schritt, der in das Gebiet des Transcendenten gemacht worden ist, nicht stehen bleiben kann, dass er vielmehr unwillkürlich die Annahme einer transcendentalen Bedeutung der Veränderlichkeit der Bewusstseinszustände, der Kausalität, einer gleichzeitigen Mehrheit realer Funktionen, schliesslich einer realen räumlichen Ordnung nach sich zieht. Das Zugeständnis wird man ja dem Idealismus machen müssen, dass die Frage nach dem Was der transcendenten Welt durch die bejahende Beantwortung derjenigen nach dem Dass derselben keineswegs erledigt ist. Denn wenn auch das Vielheitliche in der subjektiven Vorstellung auf ein entsprechendes reales Vielheitliche hinweist, da sonst die Erfahrung überhaupt nicht erklärt werden könnte, so ist es doch denkbar, dass die transcendenten Verhältnisse beim Übergang in die subjektiven Formen des Bewusstseins einem Umwandlungsprozess unterliegen, aus dem sie als etwas Neues und Anderes hervorgehen, das der aussenbleibenden Wirklichkeit ganz unvergleichbar wäre. Dass sich dies inbezug auf einige Kategorien wenigstens, z. B. die der Qualität der sinnlichen Empfindung, thatsächlich so verhält, ist leicht zu zeigen. Wenn es sich aber auch mit den übrigen Faktoren des bewussten Seins ähnlich verhalten sollte, so wird doch daran unbedingt festzuhalten sein, dass reales und ideales, transsubjektives und intrasubjektives Sein auch nicht an einer Stelle zusammenfallen, dass also in der Erkenntnistheorie ein Dualismus zu statuieren ist, der — wenn überhaupt — nur in der metaphysischen Sphäre überspannt

Digitized by Google

und aufgehoben werden kann. Mit Hinsicht auf das Ich äussert sich dieser Dualismus dahin, dass das Ich zwar zugleich Subjekt und Objekt ist, dass aber diese zwei Bedeutungen nicht miteinander identisch oder vertauschbar sind. Als Subjekt ist das Ich das unbewusste, besser nicht-ideelle Substrat des Bewusstseins, als Objekt ist es der ideale Repräsentant des unbewussten Substrates in dem Bewusstsein und für dasselbe. Das existente Ich kann seiner selbst nicht in seinem An-sich-sein unmittelbar habhaft werden, da es zuvor in die Form des Bewusstseins eingehen müsste. Wir gelangen daher auch nicht zu einer adaequaten Erkenntnis des Ich, denn wir können zwar vermittelst der Kategorie der Kausalität von der Vorstellung auf eine transcendente Funktion schliessen, aber nicht diese selbst ihrem Wesen nach unmittelbar beobachten.

Das Ich als Erfahrungsinhalt hat also nichts vor anderen Erfahrungsinhalten voraus, und daher ist eine induktive Bearbeitung der Erfahrung behufs Gewinnung spekulativer Prinzipien nicht unbedingt darauf angewiesen, von dem Ich in der soeben skizzierten Weise auszugehen. So hat E. v. Hartmann in seinem Hauptwerke, der „Philosophie des Unbewussten", auf der breitesten Grundlage des phänomenalen Seins seine metaphysische Pyramide, die in der all-einen Substanz ausläuft, aufgebaut. Indessen eine exakte philosophische Forschung wird, damit der Gang der Untersuchung nicht völlig der Willkür und dem Zufall anheimgestellt sei, darnach streben müssen, in das Chaos der Erfahrung von vornherein durch die Bestimmung eines methodologischen Ausgangspunktes, wenn auch noch keine Ordnung, so doch wenigstens ein Prinzip der Ordnung hineinzubringen. Und als solches erweist sich das Ich. Nicht durch sich selber, selbstverständlich, sondern vermittelst der mannigfachen Verknüpfungen, welche die Ichempfindung mit anderen Empfindungen, Vorstellungen und Gefühlen eingeht, die den Inhalt unseres äusseren und inneren Lebens bilden. Trotz seiner Unbekanntheit und Fremdartigkeit (welche der

Digitized by Google

Philosoph mehr empfindet als der Laie, der Geistliche mehr als das Weltkind) ist das Ich das Nächste, das wir sozusagen als Erscheinung aus erster Hand haben. Von der richtigen Deutung der Ichbeziehungen hängt auch die Richtigkeit unserer Schlüsse inbezug sowohl auf die objektive Realität wie auf das Absolute ab. Ein Verständnis der Aussenwelt kann erst dann erhofft werden, wenn die Psyche nach allen ihren Beziehungen erschlossen ist. Der Vorzug eines prinzipiellen Ausgehens vom Ich besteht also darin, dass eine umfassende Analyse des mit dem Ich irgendwie verknüpften bewussten Seins, und hiermit ein fester Bestand erkenntnistheoretischen und psychologischen Thatsachenmaterials der weiteren Induktion zu Grunde gelegt wird. Insofern gerade das Buch von Drews „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik“ diese Leistung enthält, bietet es, abgesehen von den mehr negativ-kritischen historischen Partieen, einen schätzenswerten positiven Beitrag zu der „Philosophie des Unbewussten“ und in gewissem Sinne eine Ergänzung zu dem diesen Namen führenden Werke Hartmanns. Ich hebe daraus nur die wertvollen, weit ausgesponnenen Untersuchungen über das Ich als Bewusstseinsform, als Bewusstseinsinhalt, als Empfindung, als Wille, hervor, die, beiläufig gesagt, geeignet sein dürften, der empirischen Psychologie die Augen darüber zu öffnen, dass sie sich mit ihrem Glauben an die Unmittelbarkeit der Selbstwahrnehmung in einem Irrtum befindet, aus dem es nur eine Rettung giebt, nämlich die Anerkennung eines unbewusst-Psychischen, und zwar im absoluten Sinne, nicht bloss als eines Unter- oder relativ-Bewussten. Der Wert einer empirischen Psychologie, welche sich das subjektiv-Phänomenale zum Gegenstand mehr der Beobachtung, als der Untersuchung, macht, bleibt bestehen. Nur darf sich nicht die irrtümliche Anschauung bilden, dass die Psychologie losgelöst von aller Metaphysik irgend etwas erklären könne, denn die reine Erfahrung kennt keine Prinzipien und lehrt keine kennen. Im Grunde des Herzens ist es aber gerade die unausgesprochene Meinung und

Digitized by Google

Erwartung aller Empiriker, dass sich aus einer fortgesetzten Beobachtung doch endlich einmal Prinzipien ergeben müssen — man denke nur an das neueste Erklärungsprinzip in der Psychologie, die Association der Vorstellungen.

Immerhin ist es nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich, dass die Psychologie in ihrer immanenten, von äusseren Einwirkungen unbeeinflussten Entwicklung in kurzer Zeit zu denjenigen Ergebnissen gelangen wird, die von dem Philosophen vorweggenommen wurden. Es liegt hier eine unverkennbare Analogie mit der Elimination des Stoffbegriffs aus der Physik vor. Dass der Stoff schon aus rein erkenntnistheoretischen Gründen etwas Irreales ist, wurde zur Genüge schon von Berkeley und Hume gezeigt, und bereits Leibniz war sich darüber klar, dass, wenn überhaupt ein reales Korrelat des als „Stoff" bezeichneten ideellen Gebildes existiert, dies nur die räumlich dislocierte Kraft sein kann, eine Theorie, die späterhin von Kant in seiner vorkritischen Periode zeitweise wenigstens vertreten wurde (vgl. Drews „Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems", 1894). Aber die Naturwissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts war zu sehr in dem naiven Realismus befangen — wenn dieser unter dem Einfluss des Neukantianismus und vor allem von Lange's „Geschichte des Materialismus" in den sechziger Jahren zum naiven Idealismus umgekrempelt wurde, so änderte dies an der Naivetät der physikalischen Weltanschauung nichts —, als dass sie die für die subjektive Idealität des Stoffes sprechenden Gründe auch nur zu würdigen vermocht hätte. Erst seitdem sie durch die chemische Analyse zu der Anerkennung der illusorischen Natur des Stoffes genötigt wurde und einsah, dass von der sogenannten Materie nichts übrig bleibt, als räumlich geordnete aber ausdehnungslose Kraftzentren, wurden ihr die Augen über die absolute Verschiedenheit der Materie, wie sie an sich ist, von der Materie, wie sie sich in unserer Vorstellung darstellt, geöffnet (vgl. über diese Entwicklung des Begriffs der Materie Lasswitz, „Geschichte der

Digitized by Google

Atomistik" und E. v. Hartmann, „Geschichte der Metaphysik" II., S. 504 ff.).

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Ich in der Psychologie. Die Theorien von den Seelenvermögen sind zwar seit Herbart in aller Form verabschiedet und gehören einer vergangenen, fast vergessenen Epoche der Psychologie an, aber schliesslich ist auch die von der zur Zeit herrschenden Schule Wundts zur Deutung der psychischen Vorgänge hypostasierte „Apperception" nichts anderes, als ein „ganz neues hypothetisches Seelenvermögen, gewissermassen eine Oberseele, welche die niederen psychischen Vorgänge bemerkt, schätzt, vergleicht und verbindet" (Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie, 5. Aufl. 1900, S. 40). Die Mangelhaftigkeit dieses Hülfsbegriffs konnte indessen nicht verborgen bleiben, und die Fortbildung und Vertiefung der einzelnen psychologischen Probleme hat denn auch zu einer anderen Auffassung geführt, für welche charakteristisch ist, dass sie sich in einem bewussten Gegensatz zu der Wundt'schen Apperceptionslehre befindet. Teilweise im Anschluss an die vorsichtigere englische Psychologie wurde von Waitz*), Münsterberg**) und Ziehen***) gezeigt, dass einerseits die „Apperception" als Erklärungsprinzip nicht ausreicht, und andererseits überhaupt kein psychisches Prinzip sich wahrscheinlich machen lässt, welches willkürlich die Empfindungen und Vorstellungen beachtet und vernachlässigt. Dieser, wenn auch einseitige Fortschritt über die Auffassungsweise Wundt's hinaus hat zu einer wesentlichen Umwandelung der Ichvorstellung geführt. Jedes transcendente Element wurde aus derselben entfernt, und das Ich mit der komplizierten Gesamtvorstellung meines Leibes und meiner augenblicklichen Neigungen und Vorstellungen gleichgesetzt (Ziehen. l. c. S. 205 ff., 247 ff.). In diesem Augenblicke war das Ich zu einem subjektiv-Ideellen, zu einem Bewusstseinsimmanenten

*) „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft", 1849.

**) „Die Willenshandlung", 1898.

***) „Leitfaden der physiologischen Psychologie."

Digitized by Google

geworden. Nach dieser konsequent positivistischen Zergliederung des Ich als Erfahrungsinhaltes erweist sich aber auch sofort die Annahme als notwendig, dass das vorgestellte Ich nur eine Art von subjektivem Repräsentanten eines selbst nicht in das Bewusstsein fallenden transcendenten Ich ist, dass dieses letztere aber in seinem An-sich-sein in demselben Sinne unbekannt bleiben muss, wie die Materie an sich, deren subjektives Abbild der Stoff ist. Dies wird selbst von einem so radikalen Vertreter des Empirismus, wie Ziehen, zugestanden, wenn er sagt (S. 206): „Freilich reduciert der reflectierende Mensch diese Kompliciertheit der Ichvorstellung wieder auf eine relative Einfachheit, indem er den äusseren Objekten und anderen Ich's sein eigenes Ich als das Subjekt seiner Empfindungen, Vorstellungen und Bewegungen gegenüberstellt. Gewiss hat auch diese Gegenüberstellung und diese Vereinfachung der Ich-vorstellung ihre tiefe erkenntnistheoretische Begründung, aber, rein psychologisch, ist dieses einfache Ich nur eine theoretische Fiktion.“ Was ist dies anders, als das Bekenntnis des erkenntnistheoretischen Dualismus mit Beziehung auf das Ich? Wenn hierüber noch ein Zweifel bestehen kann, so wird er durch die „Psychophysiologische Erkenntnistheorie“ (1898) desselben Gelehrten beseitigt. Hiermit ist aber der Positivismus durchbrochen, und einer Verständigung der Psychologie mit der Metaphysik das Thor geöffnet.

Die empirische Psychologie kennt also nur das „zusammengesetzte Ich“ (Ziehen l. c.), d. i. die Summe der phänomenalen Bethätigungen und Äusserungen des Ich. Dieses hat für sie nur insoweit Bedeutung, als es in Verbindung mit körperlichen und geistigen Zuständen als Erfahrungselement gegeben ist; sie bestreitet aber ein transcendentes Ich nicht schlankweg, sondern giebt die Möglichkeit desselben zu und überweist die Begründung derselben einer anderen Wissenschaft, der Erkenntnistheorie. Dass diese dazu führen kann, die Ichvorstellung durch Zergliederung ihres Inhalts transcendental zu erweitern, dürfte in der That nicht zu bestreiten

Digitized by Google

sein. Wohl aber wird man sich fragen müssen, ob es überhaupt möglich ist, ausser den von uns festgestellten Prädikaten des Existentialen und Substantialen noch weitere Merkmale aus dem blossen Begriff des Ich abzuleiten. Jedenfalls ist das leere Bewusstsein an und für sich zu diesem Zwecke unzureichend, und der Erkenntnistheoretiker wird sich wohl oder übel nach anderen psychologischen Phänomenen umsehen müssen, wenn er nicht von vornherein auf eine positive metaphysische Deutung des Ich verzichten will. Als solche können aber nur das Wollen, das Empfinden, und die mit ihm in engster Beziehung stehenden Gefühle der Lust und Unlust in Betracht kommen.

Diese sind nun schon zur metaphysischen Definition des Subjekts benützt worden, und zwar von E. v. Hartmann, welcher die Entstehung der Empfindungsqualität aus den Gefühlen der Lust und Unlust als Grundlage einer metaphysischen Prinzipienlehre benützte.*) Die logische Vermittlung besteht darin, dass in den dynamischen Elementarbestandteilen, den die objektive Realität setzenden Kraftatomen, eine innerliche Empfindung der wechselseitigen dynamischen Beziehungen vorhanden sei, die allerdings noch keine qualitativen Unterschiede enthalte, sondern nur durch das Vorzeichen des Gefühls, also durch Lust oder Unlust, sich unterscheide. Nun ist es aber sicher, dass, wenn es gelingen sollte, diese Hypothese Hartmanns als unhaltbar nachzuweisen, dann auch kein Anlass vorliegt, dem metaphysischen Substrat eine Gefühlsqualität beizulegen, oder, um mit Hartmann zu reden, die Theorie des unlustbehafteten, transcendenten Weltwillens steht und fällt mit der Richtigkeit der Annahme, dass die Uratome ein innerliches Bewusstsein ihres Wollens haben. Wenn sich aber diese Hypothese widerlegen liesse, so gingen auch die hieran geknüpften Mutmassungen über das Verhältnis zwischen der Substanz und ihren Attributen, die Erhebung des potentiellen Wollens

*) Kategorienlehre, S. 1—34, S. 58 ff.

Digitized by Google

zur Aktualität, über Urzustand und Ziel des Weltprozesses, d. h. so ziemlich die ganze Metaphysik Hartmann's in die Brüche. Es mag sich daher schon verlohnen, der Frage nach dem Wesen der Empfindung näherzutreten, soweit dies in aller Kürze angeht.

Wenn es seine Richtigkeit hat, dass eine in ihren Konsequenzen falsche Deduktion in den allermeisten Fällen deswegen falsch ist, weil schon in ihren Voraussetzungen ein Fehler steckt, so scheint mir dies auch bei der Hartmann'schen Hypothese zuzutreffen. Er beruft sich auf die Erfahrung, die ja jedem offen steht, und nimmt es ohne weiteres als ausgemachte Sache an, dass jeder sinnlichen Empfindung an und für sich schon ein Gefühlston der Lust oder Unlust beigesellt ist, vielleicht unter dem Eindruck eines Aperçus Schopenhauers, der schon lange vor Hartmann die Sinnesempfindungen von dem Gesichtspunkte aus glaubte anordnen zu sollen, dass die von Gefühlsbeigeschmack nahezu freien, wie die optischen, gewissermassen die edleren seien, während Geruch und Geschmack nach seiner Ansicht eine geringere Stelle einnehmen. Dem gegenüber ist nun zweierlei zu bemerken: 1) Eine Gefühlsbeimischung ist nicht stets und unbedingt bei jeder sinnlichen Empfindung zu konstatieren. Und 2) sowohl das Vorhandensein als auch die ganz besondere Art der Gefühlsnuance ist teleologisch bestimmt mit Hülfe von subjektiven Konstanten und zwar nach Massgabe der Nützlichkeit, des Wertes uud des Interesses, welches das Subjekt — und dieses, als Seele, ist wiederum der Repräsentant des leiblichen Organismus und seiner Bedürfnisse — nicht etwa an den Empfindungen selbst, die nur als Hülfsmittel zur Erkenntnis dienen, sondern an den Dingen hat, welche die transcendenten Ursachen der Empfindungen sind.

Was nun den Beweis dieser zwei innerlich eng miteinander verknüpften Sätze anbelangt, so braucht wohl nicht erst bemerkt zu werden, dass er induktiv auf breitester empirischer Basis geliefert werden müsste, wozu uns sowohl

Digitized by Google

der Raum, als das psycho-physiologische Material fehlt, das gerade von dem uns interessierenden teleologischen Gesichtspunkt aus noch gar nicht gesichtet ist, und das zu sammeln eine Aufgabe der Zukunft sein wird, der überhaupt in der wissenschaftlich exakten Erforschung der Naturzwecke ein reiches und dankbares Gebiet offensteht, das durch die Anregungen von Reinke (Die Welt als That, 1901), Cossmann (Elemente der empirischen Teleologie, 1897) — auch Hartmann muss hier rühmend erwähnt werden — jetzt erst erschlossen zu werden beginnt. Wir wollen also der Zukunft nicht in stümperhafter Weise vorgreifen und unter möglichster Beiseitelassung von Beispielen, die doch nur mehr oder minder dilettantisch ausfallen könnten, uns mehr auf den Beweisgang und seine Etappen besinnen, als den Beweis in vollem Umfange liefern.

Wir gehen davon aus, dass wir uns überlegen, worin das Charakteristische der Erkenntnis besteht, welche durch die einzelnen Sinne dem Grosshirnbewusstsein übermittelt wird. Wir finden, dass zwei Sinne, das Gesicht und das Tastgefühl, wesentlich zur räumlichen Orientierung dienen. Diese Sinne sind umso ausgebildeter und feiner, je wichtiger eine genaue Orientierung für das Individuum ist. Die optischen und taktilen Wahrnehmungen sind nun alle von gewissem Werte, da sie mosaikartig ein lückenloses Raumbild ermöglichen. Aber sie interessieren uns nur zum geringen Teil an den Gegenständen, die wir sehen und fühlen, und auf diese sind unsere Wünsche und Abneigungen beschränkt. Das ästhetische Wohlgefallen an Farbe und Gestalt kommt gegen jene positive Lust an den Dingen bei den allermeisten Menschen gar nicht in Betracht, und es ist zweifelhaft, ob auch nur bei den wenigen, bei welchen man ästhetische Genussfähigkeit voraussetzt, es nicht wesentlich die farbige und geformte Materie ist, welche den Grund des ästhetischen Gefallens bildet, wobei noch der vielfach allerdings unter der Schwelle des Bewusstseins bleibende Eindruck der Zweckdienlichkeit gerade dieser

Digitized by Google

Form und dieser Farbe u. s. w. hereinspielen. Dasselbe gilt mutatis mutandis auch für die andern, namentlich die Tast- und Gehörsempfindungen. Bei diesen, und in noch höherem Grade bei dem Geruch und Geschmack, kommt nun aber noch ein anderes Moment in Betracht, welches wir dahin formulieren können, dass die Frage der eigenen Existenz des Organs entscheidend wird für die durch Lust- bzw. Schmerzgefühle gekennzeichnete Beurteilung der Dinge, welche mit dem Organ in Kontakt gebracht worden sind. Diese eigene Existenzfrage ist nun aber in dem eingeschränkten Sinne zu verstehen, dass die Bedingungen, welche für die Existenz des Organs notwendig sind, gleichzeitig auch die Bedingungen für die Lebensfähigkeit des gesamten Organismus zu sein pflegen, sodass auch hier das für unsere Auffassung massgebende Grundprinzip der Zweckdienlichkeit mit Hinsicht auf das Interesse des Individuums zu Tage tritt. Man kann sich das verdeutlichen an der Gefahr, welche übermässige Hitze für den Körper mit sich bringt. Allerdings sind durch diese auch die Hauptpapillen und -nerven gefährdet, aber in demselben Masse schliesslich der ganze Organismus, auf den es doch unendlich mal mehr ankommt, als auf seine oberflächlichen Bestandteile, deren Bedeutung und Wert schliesslich doch nur ein verhältnismässig nebensächlicher sein kann. Und so liesse sich noch vieles und vielerlei zur Begründung unserer teleologischen Beurteilung der Sinnesempfindungen anführen, die wir indessen auf sich beruhen lassen wollen, um die Argumentation Hartmanns weiter zu verfolgen.

Indem Hartmann Lust und Unlust, die wir nur als sekundären Nebenerfolg unseres Interesses an den Dingen auffassen können, als einer jeden sinnlichen Empfindung eigentümlich betrachtet, gelangt er dazu, die Entstehung der Sinnesqualität auf Lust und Unlust zurückzuführen, indem er in diesen Gefühlen nicht nur das Wesentliche sondern auch das Ursprüngliche aller Qualität zu erkennen glaubt. Dass eine derartige Annahme nie eine höhere Be-

Digitized by Google

deutung als die einer Hypothese haben kann, geht daraus hervor, dass es uns nicht möglich ist, uns in das psychische Innenleben eines anderen Bewusstseins zu versetzen, geschweige denn in jene primitiven Bewusstseinszustände, die wir bei Moneren und ähnlich in der organischen Reihe tiefstehenden animalischen Lebewesen vorauszusetzen haben, und von denen wir mit einiger Bestimmtheit nur so viel aussagen können, als die Analogie der Wärme und anderer einfacher Empfindungen vermuten lässt. Wir lehnen also die Hypothese Hartmann's von der Entstehung der Sinnesqualität, die ich selber von vornherein nicht anders als räumlich spezifiziert und differenziert, aber ohne positiven oder negativen Gefühlston, mir vorstellen kann, aus den Gefühlen der Lust und Unlust ab, berufen uns dabei auf die experimentelle Physiologie, die zwar noch nicht ihr letztes Wort in dieser Sache gesprochen, aber bis jetzt eigentlich noch keine Instanzen zu Gunsten Hartmanns zu Tage gefördert hat, und wenden uns sofort zu den metaphysischen Konsequenzen, die sich für Hartmann ergeben haben.

Wie wir schon gesagt haben, projiciert Hartmann die Unlust, als deren negativer Pol die Lust eine wesentlich geringere Bedeutung besitzt, aus der Gefühlswelt der individuellen Bewusstseine in eine über- und ausserweltliche Unseligkeit hinaus. Wir haben es hier mit einer transcendentalen Konstruktion zu thun, die mehr metaphysisches und religiöses Interesse hat, als erkenntnistheoretisches. Aber auch für die Erkenntnistheorie kommt die Frage der Berechtigung der Hartmann'schen Theorie insofern in Betracht, als das Individuationsproblem, also auch das Ichproblem auf der Metaphysik beruht und daher nicht umhin kann, auf metaphysische Suppositionen zurückzugreifen. Wenn also hierin die Nötigung für uns begründet ist, zu Hartmanns metaphysischer Prinzipienlehre Stellung zu nehmen, so kann diese nur eine ablehnende, oder doch abwartende sein. Hartmann hat die Metaphysik fast ganz auf seine

Digitized by Google

Theorie der Unlust gestützt, und wenn wir mit Recht diese in Zweifel ziehen, so verlieren auch die an sie geknüpften metaphysischen Konsequenzen in unseren Augen den Wert wissenschaftlich haltbarer Theorien. Das Gleiche gilt mit Bezug auf die Hypothese von der Entstehung des Bewusstseins als einer Art von ungewollter Stauung der logischen Kraft in eine ausserhalb oder quer zu ihr liegende Dimension. Das einzige Prinzip, das wir hier wie überall in der Natur erkennen, ist das der Vernunft und der Zweckdienlichkeit, das einer zwar bewusstlosen aber doch allweisen Teleologie, die nicht nur das räumlich, sondern auch das zeitlich Auseinanderliegende in einer simultanen Synthese umspannt.

Das Problem spitzt sich also letzten Endes dahin zu, ob Lust- und Unlustempfindungen für das gesetzmässige Funktionieren der materiellen Elemente unterster Art als teleologisch notwendig erachtet werden müssen. Hartmann will wie gesagt, die teleologische Betrachtungsweise nicht auf die Anfangskonstellation der Atome angewendet wissen, aber trotz der Gründe, die er zur Unterstützung seiner Ansicht vorträgt, erscheint seine Hypothese, ganz abgesehen davon, dass sie sich niemals wird genügend beweisen lassen, sehr bedenklich, weil jene einfachsten dynamischen Beziehungen, die wir Hartmann gerne zugestehen, deren Aufgabe aber doch lediglich das gegenseitige Gleichgewicht (sit venia verbo!) sein kann, als Träger von Gefühlen, seien diese auch noch so primitiver Natur, schwerlich geeignet sein dürften. Aber selbst wenn man in dieser Hinsicht Hartmann Recht gäbe und den Gefühlsreflex der niedersten Individuen als unentbehrlich für ihre wechselseitige dynamische Bethätigung zugeben wollte, so wäre damit noch lange nichts für die metaphysische Grundlage erwiesen. Denn die Atome, mitsamt ihren Funktionen und Gefühlen, gehören doch erst der Welt an, die, um mit Hartmann zu reden, von der metaphysischen Substanz als Erscheinung gesetzt ist; sie bilden also einen Teil der logischen Idee, welche für den Urzustand und die Entwickelung der Welt massgebend ist.

Digitized by Google

Nichts berechtigt uns aber, irgend etwas von dem, was uns in der Idee entgegentritt, als metaphysisches, d. i. vor und jenseits der Idee wesendes Prinzip in Anspruch zu nehmen. Mögen auch Lust und Unlust von Anbeginn des realen Seins bestanden haben, so darf man doch daraus nicht schliessen, dass sie schon vor demselben dem metaphysischen Wesenskerne innewohnten. Die Bedeutung von Lust und Unlust erschöpft sich vielmehr in ihrer logischen und teleologischen Notwendigkeit innerhalb der Welt. Auch wenn man etwa mit Schopenhauer als transcendentes Urwesen den Willen annehmen wollte, so dürfte man sich diesen doch ganz gewiss nicht mit irgendwelchem Gefühl behaftet vorstellen.

Man sieht sich vielmehr zu der Annahme getrieben, dass als Bedingung einer gefühlsmässigen Reaktion auf äussere Einflüsse eine organisierte Materie vorhanden sein muss, wie sie allgemein den psychologischen Thatsachen unserer Erfahrung zu Grunde gelegt wird. Demnach würde das Gefühl erst mit jenen Eingriffen der Idee entstehen, welche aus der empfindungslosen, ausschliesslich mechanisch, d. h. gesetzmässig wirksamen Kraft die ersten Organismen hervorbilden. Der Einwand, dass die Empfindung doch nicht wie das Mädchen aus der Fremde, in das reale Sein hereinspazieren könne, sondern nur durch Synthese schon vorhandener Faktoren möglich sei, erledigt sich damit, dass die Entwicklung, und daher auch die Entstehung des Organischen, überhaupt nicht als Summationsphänomen aufgefasst werden darf, sondern immer und überall durch übergreifende Funktionen vollzogen wird, wie dies ja auch Hartmann's Ansicht ist.

Wir sagten vorhin, die Lösung des Problems von dem Ursprung der Empfindung sei von hervorragendem spekulativem Interesse. Wie schon angedeutet, beruht dies darauf, dass mit ihr eine Brücke aus dem Physischen in das Metaphysische geschlagen wäre. So hat denn auch Hartmann aus dem nach seiner Meinung alogischen Charakter des Dynamischen seine Rückschlüsse auf die metaphysischen

Digitized by Google

Prinzipien gezogen, als die er ausser dem in der kategoriallogischen Beschaffenheit der Wirklichkeit sich zum Ausdruck bringenden Logischen das durch den unvernünftigen leidvollen Weltwillen repräsentierte Alogische zu erkennen glaubt. Es ist nun sehr fraglich, ob diese Konstruktion auch dann noch haltbar ist, wenn das induktive Fundament sich als brüchig erweist — worüber natürlich nur eine über reichere Erfahrung verfügende Zukunft endgültig wird entscheiden können, — und ob das Prinzip des Alogischen, nachdem ihm eines der beweiskräftigsten Argumente, nämlich die Irrationalität der Unlust, entzogen ist, eine selbständige Rolle neben dem Logischen weiterzuspielen vermag. Sollte das nicht der Fall sein, so würde an die Stelle der dualistischen Prinzipienlehre Hartmann's ein Logismus treten, in welchem das relativ (d. h. von unserem peripherischen Standpunkte aus) Unlogische aufgehoben wäre. Möglicherweise liegt nach dieser Richtung die Weiterentwicklung des Hartmann'schen Systems, die übrigens schon längst durch den Hegelianer Volkelt in seinem 1873 erschienenen Werke „Das Unbewusste und der Pessimismus" angebahnt und in vielen Punkten schon durchgeführt worden ist. Es muss indessen bemerkt werden, dass Volkelt den früher vertretenen Standpunkt durch die Anerkennung des Unlogischen als eines dem Logischen koordinierten Prinzips im wesentlichen aufgegeben und auf diese Weise Hartmann nähergerückt ist (vgl. seine Darstellung Schopenhauer's in Frommanns „Klassiker der Philosophie", X, 162 ff.), während auf der anderen Seite Hartmann's „Kategorienlehre" ein Zurücktreten des Unlogischen zu Gunsten des Logischen im Verhältnis zu den früheren Werken erkennen zu lassen scheint.

Was ergiebt sich denn nun aber aus diesen letzten Erwägungen für das Ich? Soviel dürfte wohl feststehen, dass, ganz abgesehen von der teleologisch bestimmten besonderen Gefühlsnuance, Lust und Unlust nur Affectionen des Bewusstseins sind, und da das Bewusstsein selbst nur

Digitized by Google

ein Zustand des Ich ist, nicht unmittelbar das Ich betreffen. Das, was wir begrifflich als Ich bestimmt haben, und das wir mit Hervorhebung anderer Teilvorstellungen als Subjekt wiedererkannten, ist, wie über die Empfindungen, so auch über die Gefühle erhaben, die für das Ich nur insoweit inbetracht kommen, als es handelt und thätig ist; für das Ich als den Urheber einer Handlung wirken Lust und Unlust als Motive, erstere in der Gestalt der lusterweckenden Hoffnung und Begierde, letztere als noch unbefriedigte Gegenwart. Diese natürliche Auffassung des Ich als eines Individuums stellt sich aber als unhaltbar heraus, oder doch in nur bedingter Weise richtig, sobald sich aus einer systematischen, mit Hilfe der Induktionsmethode durchgeführten Analyse der Erfahrung die Notwendigkeit ergiebt, von dem pluralistischen Standpunkt auf den monistischen hinüberzutreten. Wer auf diesem steht, kann nun allerdings nur auf anderem Wege, als gerade dem erkenntnistheoretischen, zu ihm gelangt sein, aber wenn die monistische Weltanschauung genügende Überzeugungskraft für ihn besitzt, so ist von vornherein auch das Individuationsproblem im Sinne des Monismus entschieden. Es ist also nur ein einheitliches Wesen, das die Grundlage aller Bewusstseinserscheinungen abgiebt. Die Pluralität gehört nicht der ontologischen Sphäre des „Wesens“ an, sondern der objektivrealen des Wirkens. Wenn wir die erkenntnis-theoretische Zweiteilung in eine bewusstseins-immanente und -transcendente Sphäre ins Auge fassen, so fällt allerdings die Pluralität in beide, insofern diese Kategorie sowohl der transsubjektiven Sphäre des Realen, als der intrasubjektiven Sphäre des Bewusstseins angehört; aber wenn man die transsubjektive Sphäre wieder teilt, und zwar in die metaphysisch-ontologische und die zeitlich-kausale der Wirklichkeit, so gehört die Vielheit nur der letzteren an, während der metaphysische Seinsgrund in sich Einer ist. Dieses allem zugrundeliegende Eine ist nun das ὑποκείμενον oder die Substanz als ruhende Einheit im Sinne des Aristoteles

Digitized by Google

und zugleich das Subjekt im Sinne Hegels, nämlich als aktualisierendes logisches Prinzip. Es ist aber auch das Subjekt im erkenntnistheoretischen Sinne Kants, wenn wir demselben eine nähere Deutung geben, die dann aber notwendig metaphysisch ist. Die Identität des Subjekts und des Ich — ersteres ist der reale, letzteres der fiktive Träger des phänomenalen Seins — führt dann aber dahin, dass man das Ich als Subjekt sowohl über die subjektive, als auch über die objektiv-reale Sphäre hinaushebt, denn keine der diesen angehörenden Kategorien lassen sich mit dem Begriffe des Subjekts vereinigen, welcher vielmehr erst in der ontologischen Sphäre realisierbar ist; die Erfahrung als die Summe unserer anschaulichen Vorstellungen, enthält nichts von einem Subjekt oder Ich, und wenn wir von einem solchen reden, so geschieht es im Sinne einer imaginären Grösse, die zwar bei dem Zustandekommen unseres Weltbildes in Rechnung gestellt wird, die aber von dem Denken das sich bekanntlich an konkret-sinnlichen Vorstellungen vollzieht, gar nicht verwirklicht werden kann.

Im übrigen wird man die weitere Ausgestaltung des transcendenten Subjekts der Metaphysik überlassen müssen. Uns musste es aber darauf ankommen, unsere mit derjenigen Kants übereinstimmende Auffassung des transcendentalen Ich bis zu jenem Punkte fortzuführen, wo das rein erkenntnistheoretische Gebiet verlassen wird. Ein wesentliches Ergebnis ist es aber, dass Kants idealistische Gedankengänge auf einen Monismus hinaustreiben, der jedoch selbst nicht mehr idealistisch im erkenntnistheoretisch begrenzten Sinne, sondern höchstens nur in metaphysischem Sinne ist.

Anm. Die transcendentale Seite des Ichproblems werde ich im Zusammenhange der systematischen Philosophie Indiens in einer besonderen Schrift behandeln.

Digitized by Google

Lebenslauf.

Ich **Max Gebhard Lebrecht Walleser,** katholisch, wurde geboren am 18. Juni 1874 in Mannheim als Sohn des Herrn Hofrat Prof. Martin Walleser, damaligen Direktors der Höh. Mädchenschule in Mannheim, und dessen Gemahlin Helene geb. Lend. 1882—1891 besuchte ich das Gymnasium meiner Vaterstadt, studierte 1891—1896 neuere Philologie und Philosophie in Heidelberg, Freiburg i. B. und Genf, und unterzog mich 1896 der Staatsprüfung mit dem Erfolge, dass ich ein Zeugnis ersten Grades mit voller Lehrbefähigung in Französisch und Englisch, mittlerer in Latein und Deutsch erwarb.

Seitdem bin ich im Grossh. Badischen Schuldienst beschäftigt, z. Z. in Mannheim. Eine längere Unterbrechung erlitt diese Thätigkeit im Jahre 1901 durch einen mehrmonatlichen Aufenthalt in Oxford. Für die thatkräftige Förderung meiner Sanskritstudien am dortigen Indian Institute sei auch an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. Macdonell mein aufrichtiger Dank ausgesprochen.

Der Militärpflicht genügte ich als Einjährig-Freiwilliger 1892—1893, meine Beförderung zum Leutnant d. R. erfolgte 1896, der Übertritt zur Landwehr I 1901.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

OCT 18 1915

30m-1,'15

Digitized by Google

YC 30665

Digitized by Google

Digitized by Google